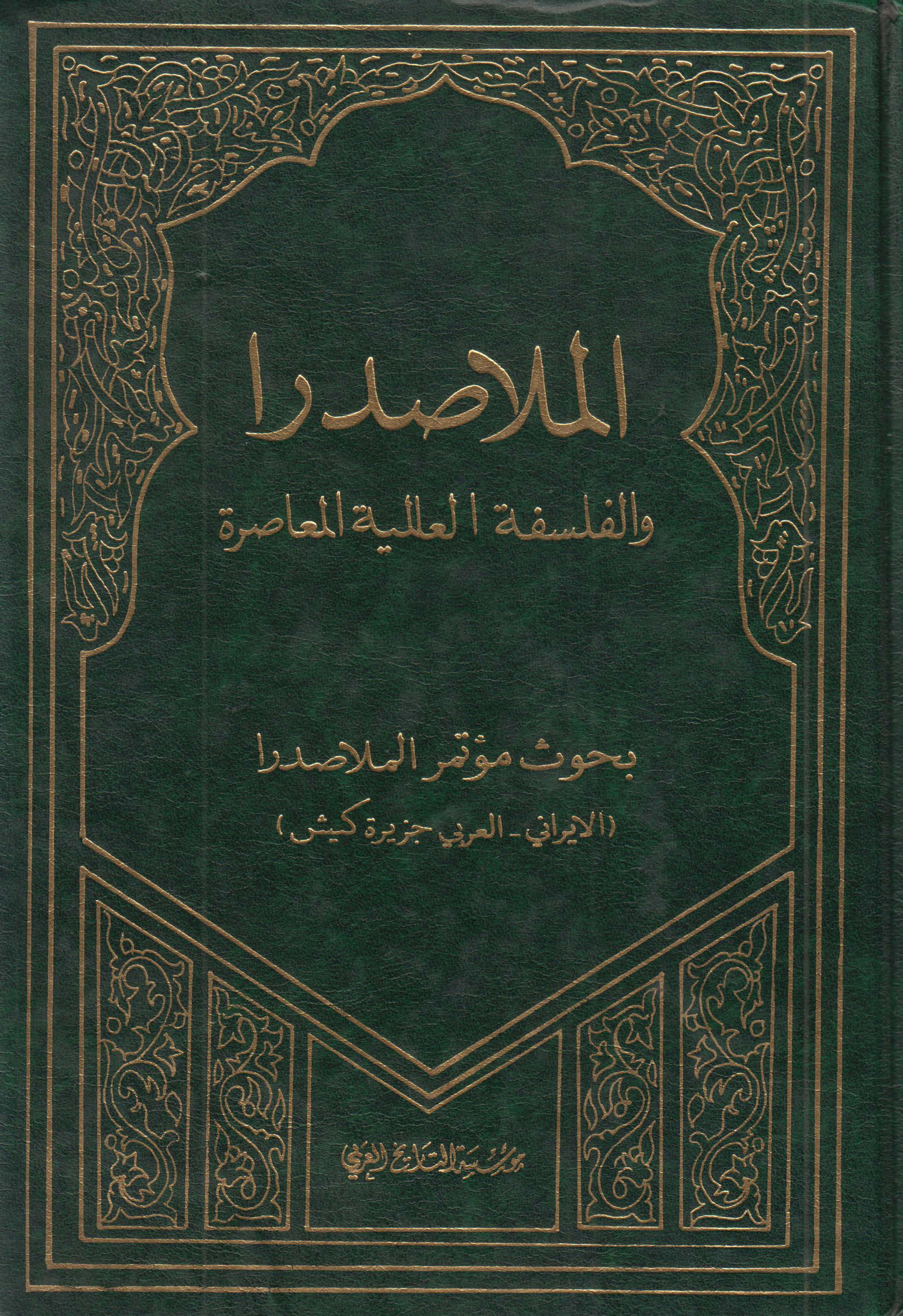
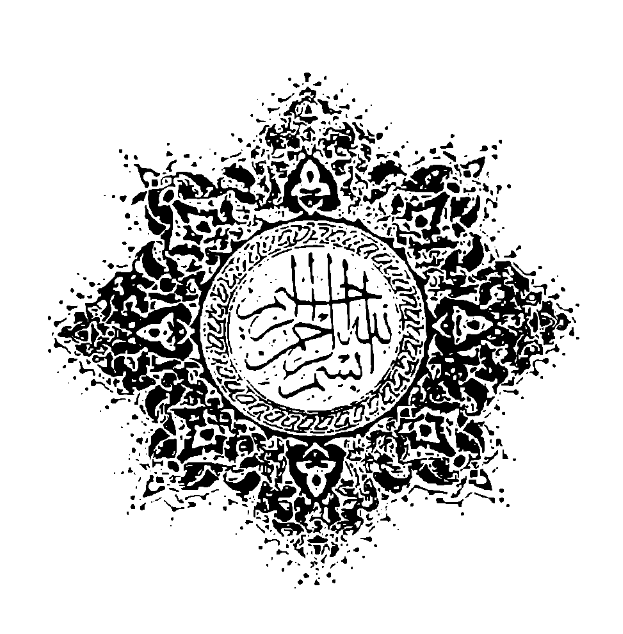

الملاصدرا
والفلسفة العلمية المعاصرة
بحوث مؤتمر الملاصدرا
(الايراني - العربي جزيرة كيش)
مؤسسة التاريخ العربي

الملاصدرا

والفلسفة العالمية المعاصرة

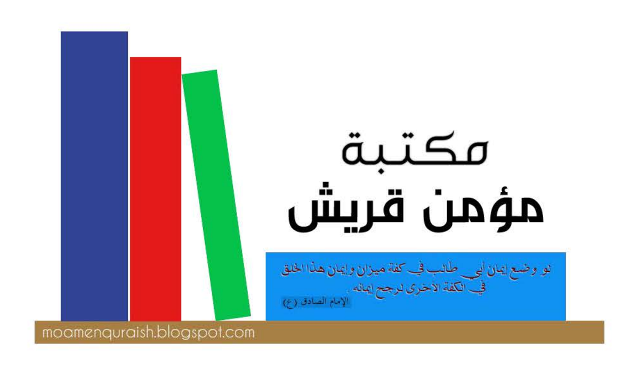

بسم الله الرحمن الرحيم

الملاصدرا
والفلسفة العالمية المعاصرة

بحوث مؤتمر الملاصدرا

(الايراني - العربي جزيرة كيش)

الناشر
مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان



الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

العنوان الجديد

بيروت – طريق المطار – خلف غولدن بلازا – هاتف ٠١/٥٤٠٠٠٠ – ٠١/٤٥٥٥٥٩ – فاكس ٨٥٠٧١٧ – ص.ب. ١١/٧٩٥٧

Beyrouth - Air port street - Golden plazza - Tel: 01/540000 - 01/455559 - Fax: 850717 - p.o.box 7957/11

فهرس المقالات

فى البـــدء

يحتوى هذا الكتاب بين دفتيه بحوث الملتقى الاقليمى (الايرانى – العربى) تحت عنوان «صدرالمتألهين و الفلسفة المعاصرة» الذي أقيم فى ذي الحجة ١٤٢١ هـ . (آذار ٢٠٠١ م) بجزيرة كيش. و يتضمن ٣١ بحثاً، منها ١٨ بحثاً أنجزها باحثون وأساتذة إيرانيون، و ١٣ بحثاً قدمه أساتذة و باحثون عرب. و كان فى حضور هذا الملتقى و المساهمين فيه، و فى الذين تعاونوا بشكل قريب مع مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية فى ملتقاها لعالمي سنة ١٩٩٩. الأستاذ الفاضل الودود الدكتور يوسف صمدي على آبادى (مواليد ١٩٤٧ م) الذي وافاه الأجل فى أيار ٢٠٠٢ م، فتغمده الله برحمته و طابت ذكراه على الأيام.

مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية

المقدمة

سيد محمد خامنئي[1]

الحمدلله الحكيم العليم و الصلاة و السلام على سيد الأنبياء و المرسلين محمد و على أهل بيته المعصومين سادة الحكماء، و المتألهين و أصحابه الصالحين.

الفلسفة و الحكمة صرح شامخ معماره الذات الإلهية المقدسة، و بنّاؤوه الأنبياء و الحكماء و العقلاء. لم ترتفع الحضارة الإنسانية التى تفاخر بها الأمم بالأحجار و الجصّ، إنّما رفعتها الأفكار الإنسانية السامية. فالحكمة هي التى انجبت العلوم الطبيعية و الرياضية و الصناعية تحت عناوين الحكمة الطبيعية و الحكمة الرياضية، و سهرت على ازدهارها، ولم تكن السياسة (بمعنىً آداب الحياة الاجتماعية و أسلوب الحكم و صيانة الأمن و رفاه الناس) سوى الحكمة العملية، رغم أنّها رزحت بعد ذلك تحت نير أهواء الجبابرة فانفصلت الحكومة عن الحكمة، و اختلطت السياسة بسلطان الملوك و الأمراء.

نلاحظ فى تعريف الإنسان بـ «الحيوان الناطق»، أنّه ما من كمال أسمى للإنسان من النطق Logos أو الفكر، و قد كانت الفلسفة و الحكمة أرضيةً للفكر الإنسانى على الدوام. بتعبير آخر لايفصح جوهر الإنسان عن نفسه إلا فى نطاق الفلسفة و الفكر الفلسفي. الظاهرة المبتنية على المعقولات الثانية، و تمثل المعقولات الأولى أو العلوم الأخرى أبناءها و أحفادها. و هي علوم مثلث فى اتجاهها الصاعد سلّماً إلى الفلسفة.

---

[1] رئيس مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية و رئيس جمعية ملاصدرا الدولية

كان هذا تعريفاً للفلسفة و الحكمة انطلاقاً من ذاتها وجوهرها. لكنّنا إذا أردنا دراسة الفلسفة لا من حيث ذاتها، بل من حيث آثارها الخارجية، ألفينا أنّ السمة الغالبة للفلسفة الحقيقية أنّها تقوم على أساس البرهان المنطقي الرصين، و على مرتكزات أبدية ثابتة، لامندوحة أمام الفطرة الإنسانية السليمة من قبولها و التسليم لها، أو على أساس إشراقات و إلهامات باطنية يتبعها الحكماء الإشراقيون.

و معنى هذا التعريف أنّ الفلسفة و الحكمة بخلاف السياسة أو الأفكار العامية، لاتشوبها الرتابة و اليومية، فهى تتبع العقل و الاستدلالات، و لا تعير أهمية للنزعات الشخصية أو التحولات و التغييرات الاجتماعية.

و فى هذا إشارة إلى انحياز صدرالمتألهين و غالبية الفلاسفة إلى أنّ التعقل البشرى ذو صلة بالعقل الفعال، فالعقل الفعال عقل منفصل و حقيقة عالمية ثابتة، و كل ما يتصل به أو يتحد، إنّما يتحد بالحقيقة الكونية الواحدة، و يكتسب صفة كونه حقيقياً و كونياً و ثابتاً لاتستطيع التغييرات المادية أو النفسية تغييره.

لأنّ فلاسفتنا عرّفوا الفلسفة بأنّها «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى» فقد رفضوا أن تكون الأفكار و الفلسفات غير المتطابقة مع العالم الخارجي من سنخ الفلسفة حقاً، و ذلك اعتماداً على قاعدة أنّ الفلسفة يجب أن تنهض على أساس حقائق عينية كي يتطابق وجودها الذهنى فى نفس الفيلسوف مع وجودها العينى فى الخارج.

و لننظر للمسألة من زاوية أخرى:

الفلاسفة و العرفاء الإسلاميين و من سبقوهم و حتى عهد أفلوطين و الذين سبقوه بمن فيهم رجال الدين و الفلاسفة الإيرانيين قبل الإسلام، أشاروا كلهم إلى الإنسان الكبير و الإنسان الصغير. يمكن تأويل جسم الإنسان الكبير بـ Univers أو Cosmos ...

كافة الحقائق الخارجية و العينية، المادية منها و غير المادية، كانت مجتمعة فى هذا الإنسان الكبير، و الإنسان الكبير هو الصادر الأوّل، و المخلوق الأوّل الذي أبدعه البارئ تعالى.

من ناحية، يستطيع الإنسان الصغير أو هذا الإنسان الحالى الضعيف، عن طريق نفسه الملكوتية أو ارتباطه التعقلى بالعقل الفعال، أن يرسم فى ذهنه و نفسه صورة حقيقية لذلك الإنسان الكبير و الـ Univers و الـ Logos ، و يوجد فى نفسه عالماً مشابهاً له، بل و يستطيع أن يتخلق بأخلاقه، و يجسد الـ Logos فى عقله المتصل، فيتجلى فيه الفصل المنطقي الأخير أي «الناطق»، و تنزاح بعيداً حيوانيته التى كانت جنسه المنطقي فيتحوّل الإنسان الصغير إلى إنسان حقيقي كبير.

الإنسان الصغير فى هذا الاصطلاح كطفل لم يبلغ سن الرشد بعد، و الفلسفة و التعقل و الاتصال بالعقل الفعّال هي العوامل التى تأخذ بيده إلى البلوغ، و تصنع منه إنساناً كبيراً.

و بالتالى فالإنسان الكبير يُطلق أحياناً فى اصطلاح العرفاء و الحكماء على الإنسان الأرضي، و مردّ ذلك إلى الاتحاد بين العالمين الصغير و الكبير، الأمر الذي عبّر عنه الإمام علي(ع) أستاذ الحكماء و المتألهين ببيته الشعري:

أتحسب أنك جرم صغير و فيك انطوى العالم الأكبر

السمة الأخرى للفلسفة قدراتها على التقريب بين بشر تفرق بينهم الأعراق و اللغات و المذاهب و الجغرافيا و السياسة و الأهواء النفسية و ... الخ.

و كما ألمعنا، فلأنّ جوهر الفلسفة واحد و ثابت و حقيقي، و الدوران حول هذا المحور الثابت يجمع المتفرقات و يوحّد بينها، لذلك صحّ القول عنه الفلسفة أنها جامعة الشتّات و موحدة الأرواح و مقربة القلوب.

و الفلسفة كسائر العلوم، يتوجّب أن تطوف حول حقيقة واحدة، أو يجب على الأقل أن تتلاقى الآراء و العقائد الفلسفية المتشتّتة فى إطار حقيقة واحدة أو حقائق متقاربة فى نهاية المطاف، شأنها شأن الاكتشافات و التطورات العلمية التى تفضي جميعاً إلى أصول و قواعد موحدة. فالحقيقة واحدة لا أكثر «و ماذا بعد الحق إلا الضلال».

الفلسفة كغيرها من الظواهر ترسخ و تتنافى بالتلاقح و الترابط و تضارب الآراء و الأفكار الفلسفية المختلفة، و ما يثمر الفلسفة و يكون بالنسبة لها بمثابة التلاقح المنتج هو الحوار و النقاش و الاستدلال، فهذه عناصر و ممارسات تلعب دوراً بالغ الأهمية فى تطوير المستوي الفلسفي و رفع درجة الاداء الحكمى إلى الأعلى.

إنّ تكامل الفكر الإنسانى يترك بصمات أكيدة على تكامل الإنسان و النفس الإنسانية. بل إنّ صدرالمتألهين يساوي بين تكامل الفكر و تكامل الوجود الإنسانى. و الخلاصة هي أنّ الحوار يساعد على صلابة الروح و نموها و تكامل الوجود البشري.

إنّ الاختلاف فى الآراء و المعتقدات على صعيد العلوم، و خصوصاً فى مجال الحكمة و الفلسفة ليست بالخطيرة أو الضارة كما هي الاختلافات الداخلية الهدامة، شريطة أن تؤدى إلى الحوار و التلاقح و التنافس، و ربما كأنّ الحديث (اختلاف أمتى رحمة) رامياً فيما يرمى إلى مثل هذه الاختلافات، فالإسلام يضمن الحرية للفكر و التفكير، و بمستطاع الجميع التعبير عن آرائهم ليكون الحوار ممكناً و تسفر الحقيقة لذي عينين، إذ لايمكن اعتبار جميع الأفكار مطابقة للحق و الواقع، أي أنّ التعددية الفلسفية غير ذات معنى، إلا إذا استبعدنا «ماذا بعد الحق إلا الضلال».

من خصائص الفلسفة أنّ اختلاف الآراء و النظريات فيها يقود إلى التقارب لا إلى التنافر، و غالباً ما يكون الحوار بين الفلاسفة و المفكرين بغية التقارب و الاتحاد لا التنافر و الافتراق.

إنّ الحوار فى القضايا الفلسفية، و التوصل إلى رؤى و عقائد مشتركة، خصوصاً بين المسلمين، عملية تحول بمقدار كبير دون تشرذمهم. و لا ننسى أنّ من الأهداف و الأدوات التى

يعول عليها الاستعمار و الصهاينة بوجه خاص خلق الفرقة و التشرذم و المشاحنات العرقية و اللغوية و الطائفية و الجغرافية بين الشعوب و منها الشعوب الإسلامية. إنَ هذه الفواصل صدت المسلمين عن التعاون الفكري و العلمي، كما أضرت بهم على الصعد الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و العسكرية، و تركتهم أشبه بمزرعة يستغلها الغربيون بشراهة.

لقد صار الغرب اليوم و بما سلبه من ثروات المسلمين و خيراتهم، رائد العلوم الحديثة، بل ويزعم لنفسه حتى ريادة الفلسفة. و نحن فى البلدان الإسلامية مع أنّنا غير قادرين على منافسة الغرب فى مضمار التقنية و التصنيع، بيد أنّنا نفوقهم فى الحقل الفلسفي، و بوسعنا أنّ نثبت تفوقنا هذا فى المحافل العالمية و الأوساط الفكرية، فنعرض بضاعتنا، و تكون لنا الكلمة الأولى بفضل الفلسفة الإسلامية، و لاسيّما الفلسفة الصدرائية المتطورة تطوراً مميزاً.

إنّ للفلسفة الغربية العديد من السلبيات إلى جانب حسناتها. إيقاعها غير متجانس الأجزاء، و هى خلافاً للفلسفة الإسلامية التى تنشد الإطلاق و الثبات، تميل إلى النسبية، و لاتتحلى بالتعادل و الإتزان و تبدو هلامية المعالم و الحدود، و تجمع فى داخلها الأضداد.

الفلسفة الغربية بكل ما لها من تنوع و طروحات جديدة و مدارس متوالدة، أشبه بالاختبار الذاتي منها بالنظرة العامة للكون أو التفكير المنطقي الثابت، و كثيراً ما نرى فيها بدل البراهين و الاستدلالات المنطقية آراء تشبه الفتاوى أو التقليعات المزاجية، ممّا يؤدي إلى مضاعفة الإشكاليات أحياناً بدل معالجتها.

إنّ الأخلاق و فلسفتها فى الغرب اليوم تسلك طريقاً خاطئاً باختيارها المنهجية النسبية، و تنذر بخطر أن تستزلّ آلاف البشر إلى هاوية الضلال. و إذا لم تشمر الحكمة الإسلامية بما فيها فلسفة الأخلاق الإسلامية المبتنية على أسس الحكمة النظرية و العملية عن ذراعيها و تنزل بكل ثقلها إلى ساحة المواجهة، سنكون أمام خطر أن تستدرجنا المدارس الفلسفية و السياسية و الحقوقية و الأساليب القضائية الخاطئة_ التى ينتجها الغرب باستمرار _ و تستدرج العالم بأسره إلى الرق الحديث، فيكون القرن الحادي و العشرون قرن هيمنة الزيف و الاستعمار و الصهيونية على سكان المعمورة.

ارتكازاً على الأسس المتينة للحكمة النظرية و العملية الإسلامية يمكن مد ظلال السياسة و العدالة الحقيقية على رؤوس الانام، العدالة و السياسة المترابطة منطقياً بالفضيلة و المتمتعة بالثبات و النابعة من التوحيد.

و من حسن الحظّ أنّ الواعين من مفكري الغرب التفتوا إلى ضياعهم و تخبط فلسفاتهم، و هم يبحثون عن طريق يبلغ بهم ما يتعطشون إليه، و فى كثير الحالات وجدوا ضالتهم فى الفلسفة الإسلامية أو العرفان الإسلامي، لاسيّما فى الحكمة المتعالية لصدرالمتألهين.

لقد هيّأ لنا عصرنا هذا أفضل الفرص نحن و إخوتنا العرب بما لنا من مشتركات عديدة و إسهامات في نشر الفكر الفلسفي المتعالى و غيره من ضروب العلم و المعرفة ـ ممّا يقتطف الغربيون ثماره اليوم ـ للتعرف على أفكار بعضنا عبر مؤتمرات و اجتماعات و حوارات. نصل من خلالها إلى فلسفة أخلاقية متعالية تنتفع منها البشرية المعاصرة و فضلاً عن تحكيم علاقات الإخوة التاريخية، يمكن من خلال هذه الملتقيات العمل على تطوير الفلسفة وردم فراغاتها و ثغراتها.

على الفلاسفة الإيرانيين و العرب أن يقفوا فى طليعة المتصدين للفوضى الفلسفية فى العالم و الحؤول دون انحراف علم الأخلاق عن جادة الفطرة و الأصالة. و كما كان الفريقان متواكبين متناغمين فى بناء صرح الفلسفة الإسلامية، فاستطاعا انتشال أوربا القرون الوسطى من وهدة الجهل و الظلام إلى أنوار العلم و المعرفة، بمقدورهم اليوم ريادة موكب الفلسفة و هداية البشرية إلى الأخلاق الفاضلة.

إنّنا فى هذا الملتقى، الصغير فى ظاهره، الكبير فى معانيه و مدلولاته، نتوخى بوصفنا ممثلين للفكر و الفلسفة الإسلاميين، ارساء قواعد جديدة، تخولنا باستلهام الآية الشريفة ﴿فبشّر عباد الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه﴾ دراسة الأفكار و المدارس الفلسفية الحالية. و الأخذ بجوانبها النيّرة البناءة لضمّها إلى تراثنا و خزيننا الفلسفي، و نحاول عبرها من ناحية أخرى تعديل العيوب و النواقص التى تعانى منها الفلسفة المعاصرة فى العالم بواسطة الفلسفة الإسلامية المتجلية بأحسن وجه و أكمله فى الحكمة المتعالية لصدرالمتألهين. و نؤسس لمدرسة جديدة نؤكد بها الآية الشريفه ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾.

إنّ مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية و فرعها الدولى (سيپرين)[1] سارت منذ نشوئها و لحد الآن فى هذا الطريق، فجعلت مبدأ الحوار و التقريب الفلسفي (مع الاحتفاظ بفكرة تفوق الفلسفة الإسلامية و الحكمة المتعالية) من أصولها المنهجية.

إنّها عبر اتصالها بالمؤسسات الفلسفية المبرزة فى العالم، و مشاركة أعضائها فى الملتقيات الفلسفية الدولية، تحاول التمهيد لطريق الحوار و تعريف الحكمة المتعالية، كما تعمل على التقريب بين الفلسفة الإسلامية و المدارس الأخرى، لتساهم فى رقى الفلسفة و تطويرها فى العالم.

و قد كان التصحيح النقدي لعشرات من مؤلفات صدرالمتألهين و نشرها، و إطلاق تيار لترجمة هذه الكتب إلى لغات العالم الحية، و ترتيب H.P الملاصدرا فى شبكة الإنترنت، و إصدار مجلة *خردنامه صدرا* الفلسفية، و تأسيس جمعية ملاصدرا الدولية، و غيرها من الخطوات التى اتخذتها هذه المؤسسة الفلسفية الدولية... كانت كلّها مشاريع للتقريب بين

---

1. SIPRIn (Sadra Islamic Philosophy Research Institute)

الفلسفات و الأفكار على مستوي العالم و تعريف الحكمة المتعالية و تراث الفلاسفة المسلمين الذى تكوّن طوال ألف عام.

إنّنا إذ نرحب ثانية بالضيوف الكرام، نعلن عن استعدادنا و من أجل تحقيق الأهداف المذكورة، للتعاون مع كافة المجامع الفلسفية العربية، و مع الإخوة المقيمين فى البلدان العربية و الإسلامية. و نأمل أن يكون هذا الملتقى مقدمة حسنة لتحقيق هذا الطماح، و أن يستطيع إيتاء نتائج مفيدة لتعريف المفكرين من الجانبين ببعضهم و استمرار تواصلهم للتعاون فى عرض الفلسفة الأسمى على العالم، بعون الله تعالى و تأييده و لاحول و لاقوة إلا بالله. و السلام عليكم و رحمة الله.

نظرية الحركة الجوهرية لصدرالدين الشيرازى
و تأثيرها فى شعر محمد إقبال

محمد السعيد جمال الدين[1]

ربما كان محمد إقبال[1] أول من لفت الأنظار إلى أنّ الفلسفة الإسلامية لم تنته- كما هو شائع بين الناس- بموت ابن رشد(٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م) بل عاشت منذ القرن السابع عشر الميلادي طوراً جديداً كان من أبرز أعلامه مولانا صدرالدين الشيرازى (ت ١٠٥٠ هـ = ١٦٤٠ م).

فمنذ أن وجّه أبو حامد الغزالى (ت ٥٠٥ هـ =١١١١م) ضرباته الموجعة للفلسفة و أبان عن قصورها الذاتي فى تحصيل العلم الإلهي بخاصة، والمدارس السنّية تُظهر الكثير من العداء للفلسفة والازدراء بها فلم تُبد تلك المدارس عناية بالعلوم العقلية والفلسفة المشائية إلا فى الحدود التى استخدمت فيها الطرق الفلسفية لإلقاء الضوء على مسائل علم الكلام.

و حين أخذ الفكر الفلسفي فى العالم السنّي يتجه نحو التراجع و الانحطاط _ منذ عهد السلاجقة[2] اتخذ هذا الفكر فى الأوساط الشيعية شكلاً جديداً و ازدهر ازدهاراً كبيراً بعد شيخ الإشراق، و لم يعد طابع الفكر الفلسفى طابعاً استدلالياً مشائياً بل نشأت «على يد ميرداماد و ملاصدرا حكمة مكونة من الاستدلال والإشراق والعرفان. لا يُعَد الاستدلال

---

١. الأستاذ بجامعة عين شمس، القاهرة.

فيها هدفاً نهائياً و غاية قصوى، بل لا يمثّل إلا مرحلة أولية تهيّئ الروح للإشراق و مشاهدة عالم المجرّدات».[٣]

غير أنّ دور الفلاسفة الشيعة في تطوير الفلسفة الإسلامية ظل يُنظر إليه حتى وقت قريب على أنّه نوع من علم الكلام المذهبي الخاص بمذهب الإمامية الإثنا عشرية.

و جاء محمد إقبال فعقد في أطروحته التي قدّمها سنة ١٩٠٨م للحصول على درجة الدكتوراه من إحدى الجامعات الألمانية[٤] فصلاً بعنوان «الفكر الإيراني الحديث» تحدّث فيه عن حركة الإحياء الفلسفي التي اضطلع بها صدرالدين الشيرازي؛ و قد فسّر إقبال هذه الحركة بأنها ليست مجرد إحياء للسينوية - كما يعتقد «دی جوبینو» - بل هي تشتمل على إيضاحات بالغة الأهمية والقيمة، «فمذهب صدرالدين في وحدة الذات و الموضوع يمثّل الخطوة الأخيرة التي خطاها العقل الفارسي نحو الوحدة الخالصة».[٥]

كل هذا يدلّنا على أنّ محمد إقبال قد اتّصل بفكر صدرالدين الشيرازي و استوعب آراءه الفلسفية و تأثر بالمنطق القوي لفيلسوف شيراز - كما أشار إقبال بنفسه - في وقت مبكّر من حياته الفكرية.

على أنّ محمد إقبال ظل مهتماً بفكر ملاصدرا يرجع إليه كلما اقتضته الحاجة حتى بعد أن ذاعت شهرته كمفكر و مصلح إسلامي؛ يتضح ذلک من خطاب أرسله إلى بعض أصدقائه في سنة ١٩٢٢ م يشكره على تزويده بنسخة من كتاب تفسير القرآن الكريم لصدرالدين الشيرازي، بعد أن أعيته الحياة للحصول على الكتاب لندرة وجوده في الهند.[٦]

و برغم هذا فإنّ محمد إقبال لم يُشر في أيّ ديوان من دواوينه إلى تأثّره بفلسفة ملاصدرا و بخاصة في أفكاره الأساسية التي يبدو فيها تشابه كبير بينهما كنظرية الحركة الجوهرية وفكرة البعث والنشور، وإنّما كانت الشخصية التي استأثرت باهتمام إقبال و إشاراته المتكررة في أعماله كلها هي شخصية جلال الدين الرومي.

فلقد أوضح إقبال في دواوينه كلها أنّه مدين لجلال الدين الرومي المعروف بمولوي، فهو الذي كشف له أسرار الحياة كما علّمه أسرار الرّوح، ولا غرو فالرومي (المولوي) أمير قافلة العشق، و كتابه *المثنوی* يضمر أسرار العلوم كلّها.[٧]

و في ديوانه «*جاويد نامه*» الذي يشتمل على جُلّ أفكاره الفلسفية -- إن لم تكن كلّها ، و الذي يبدو فيه تأثير مقولات ملاصدرا في شأن الحركة الجوهرية واضحاً كل الوضوح، يجعل إقبال من المولوي رائداً له في رحلته المعراجية، و يريد بذلک أن يدلّل على أن أسس فلسفته مستمدة من فكر المولوي.

و الآن، و مع تسليمنا مع محمد إقبال بعمق تأثير المولوي فى فكره، يتعين علينا أن ننظر فى واحدة من أهم أفكاره الفلسفية التى صاغها شعراً، و نعنى بها فكرة عروج النفس إلى الملأ الأعلى، و انطلاقها متحررة من أغلال الزمان و المكان، لكي نرى مدى ما لمقولات ملاصدرا من تأثير فيها، لاسيما و أنّ بينها و بين نظرية الحركة الجوهرية لفيلسوف شيراز شباهة و قربا.

المعراج

تعد فكرة نزوع النفس وشوقها إلى الاتصال بالحق تعالى- فى رأيى - أهم أفكار إقبال الفلسفية و أكثرها شمولاً؛ فلقد استوعبت كل مفردات منظومته الفلسفية وعبّر من خلالها عن آرائه فى الإصلاح الثقافى و السياسي و الاجتماعي للأمة.

لقد صوّر إقبال نفسه فى ديوانه «*جاويد نامه*» و كأنّه قد عُرج به إلى السماء. و يهمّنا هنا أن نرصد التغيرات التى حدثت فى نفسه فى هذه الرحلة المعراجية لنتبين مدى اقترابه من مقولات صدرالدين الشيرازي فى الحركة الجوهرية.

لقد تنقّل ذلک المسافر- جسداً و روحاً - من الأرض إلى الأفلاك ثم ماوراء الأفلاك، و قد أتيح له هذا العروج بعد أن تحرّر من قيد الزمان و المكان، و بعد أن انتابته ثورة فى الشعور. فما الزمان و المكان إلا وهم فى النفس و فى الشعور، فما المعراج إلا انقلاب فى الشعور:

از شعور است اينكه گوئى نزد و دور   چيست معراج؟ انقلاب اندر شعور

و تؤدّى هذه الثورة فى الشعور بشاعرنا إلى التحليق الدائم المتواصل الذى لايتوقف، فهو يدرك أنّ الروح إنّما تموت بالمقام والإخلاد إلى الراحة بينما تمتلئ بالمزيد من الحياة بالتحليق الدائم المتصل:

اى مسافر جان بميرد از مقام   زنده تر گردد ز پرواز مدام

و يمضي الشاعر فى عروجه صُعُداً، و يصف نفسه على لسان «المولوي» بقوله: هو رجل هائم فى الطلب، ثابت بفطرة سيارة:

مردى اندر جستجو آواره ئى   ثابتى با فطرت سياره ئى

و يقول عن نفسه فى موضع آخر على لسان «المولوي»: إنّه ذرّة تطوي السماوات، فى قلبه عالم من الحُرقة و الألم. ها هو ذا يغذّ السير فى هذا الوجود الفسيح، و إنّنى أدعوه «زنده رود» - أى النهر الحي - على سبيل الدعابة و المزاح:

گفت رومى: ذرّه اى گردون نورد   در دل او يک جهان سوز و درد

تند سير اندر فرا خاى وجود   من ز شوخى گويم او را زنده رود

ثم يتحدث الشاعر عن نفسه بقوله:

لى قلب هو من ذوق النظر، يريد منّي كل وقت عالماً أكثر جدّة.

آن دلى دارم كه از ذوق نظر هر زمان خواهد زمانى تازه تر

و يتواصل عروجه فلكا بعد آخر حتى يبلغ المشترى، الفلك الخامس، فيبدو أكثر نضجاً و قدرة على إدراك الدقائق، يقول: أنا فداء هذا القلب المجنون، كل حين يهب خرابة جديدة.[٨] حين أبلُغُ منزلاً يقول لى: هيا، انهض، إنّ الرجل الناضج يعدّ البحر قفزاً. أجل، لا نهاية لآيات الله، فأين نهاية الطريق أيها المسافر:

من فداى اين دل ديوانه ئى هر زمان بخشد دگر ويرانه ئى

چون بگيرم منزلى گويد كه خيز مرد خودرس بحر را داند قفيز

زانكه آيات خدا لا انتهاست اى مسافر جاده را پايان كجاست

و فى نهاية معراجه يقول الشاعر: الحياة حيثما كانت إنّما هى بحث دائم:

زندگى هر جا كه باشد جستجوست.

ها هو ذا المسافر يطوي الأفلاك و ما وراء الأفلاك فى حركة دائبة لا تتوقف تُربى بها نفسه و تُرقى، و النفس هى هى و إن كانت فى تحوّل و تغير دائم.

المولوي وتجدد الأمثال

و ما يقوله إقبال هنا يكاد ينطبق تماماً على مقولات صدرالدين الشيرازي بشأن الحركة الجوهرية. غير أنّ علينا أن نبحث عند المولوى الذى جعله إقبال لنفسه هادياً و مرشداً، لنرى ما كانت أشعاره فى *المثنوى* الذى يفضله إقبال - كما أسلفنا - و فى *ديوان شمس تبريز* تتضمّن أفكاراً و آراء مشابهة.

و الحق أنّ أحداً من الفلاسفة قبل ملاصدرا لم يقل إنّ العالم يتجدد آنا فآنا، بل قصر الفلاسفة الحركة على الأعراض دون الجواهر، حتى استطاع صدرالدين الشيرازي أن يقدم تفسيراً للحركة «لم يقل به أحد حتى الآن فى الشرق أو الغرب حيث أضحت الطبيعة تساوي الحركة فى هذا التفسير، أو أنّ الطبيعة هى الحركة»[٩]، فكل شيء فى عالم الطبيعة أو يقع فى الزمان و المكان فى حالة سيلان دائم. بل ذهب صدرالدين إلى أنّ «الذوات و الأجسام ليست متغيرة فحسب، و إنّما هى عين الحركة و التغير، هى عين الصيرورة و التحوّل».[١٠] لكنّنا نستطيع أن نلحظ شبهاً واضحاً بين نظرية الحركة الجوهرية التى قال بها ملاصدرا و فكرة «تجدد الأمثال» التى عبّر عنها المولوي و غيره من أهل العرفان، و من ذلك مثلاً قوله فى *المثنوى*:[١١]

إن كان ثمّة رجال و نسوة فى العالم، فهم فى نزع و فى موت لحظة بلحظة

در همه عالم اگر مرد و زن اند دم بدم در نزع و اندر مردن اند

نعم، يبدو أن هناك شبهاً ما بين تجدد الأمثال والحركة الجوهرية دفع واحداً من كبار العلماء الإيرانيين المحدثين، و هو الأستاذ جلال الدين همائى إلى القول بأنّه «يبدو أنّ الأصل والجذر القديم للحركة الجوهرية - وهو الذى أثر فى فلسفة ملاصدرا وحظى بشهرة واسعة - إنما هو قاعدة تجدد الأمثال و تبدّل الأمثال الذى كان معروفاً منذ مدة طويلة بين العرفاء و الصوفية».[١٢]

فالمولوى و عدد آخر من كبار الصوفية و أهل العرفان يرون أنّ قاعدة تجدد الأمثال تشمل كل الموجودات الإمكانية، جوهراً كانت أم عرضاً، أرضية كانت أم سماوية، و يقولون إنّ بقاء كل موجود مادي أو مجرد عن المادة يكون متماثلاً بطريق تجدد الأمثال و تعاقب الأفراد المتماثلين، و فى كل لحظة ينعدم العالم و يوجد عالم جديد مماثل فى كل مشخصاته للعالم المعدوم. يقول المولوى:

ربّنا العزيز، إنّنا نعلم أنّ العالم يتجدد فى كل لحظة.

و نحن نجهل التجدد طوال حياتنا، و العمر كالنهر يتجدد باستمرار لكنّه يبدو ثابتاً فى الجسد.[١٣]

و يقول محمود الشبستري:

العالم كلّ، و فى كل طرفة عين، يتحول إلى عدم و لا يبقى زمانان

ثم يظهر عالم جديد ثانية، و فى كل لحظة تظهر أرض جديدة و سماء جديدة[١٤]

لكنّ الواضح أنّ هذا التجدد الذى عبّر عنه كل من المولوي والشبستري يعنى التجدد الانفصالى لا الصيرورة أو الحركة التكاملية التى قال بها ملاصدرا والتى تثبت الأصالة للوجود، مما يعنى «أنّ البدن يتبدل إلى روح فى سيره التكاملى، و ليست الروح شيئاً آخر يحل فى البدن حال وجوده و يغادره حال الموت، فملاصدرا يرى أن لا تضاد بين الطبيعة و ما وراء الطبيعة، بل هما بمثابة مرتبتين لوجود واحد، المرتبة الأولى ناقصة، و المرتبة الثانية أكمل»[١٥]، و هكذا يبدو عروج الإنسان روحاً و جسداً أمراً غير ممتنع.[١٦]

و ترتبط الحركة التكاملية عند ملاصدرا - كما هى عند إقبال بالمعراج؛ يقول ملاصدرا فى رسالته «*المسائل القدسية*»:[١٧]

> **فالنفس عند إدراكها للمعقولات تشاهد ذوات نورية عقلية مجردة لا بتجريد النفس إياها و انتزاع معقولها من محسوسها - كما يراه جمهور الحكماء - بل بانتقال يحصل لها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول، و ارتحال يقع لها من الدنيا إلى الآخرة ثم إلى ماوراءهما و مسافرة من هذا العالم إلى العالمين الآخرين.**[١٨]

أما المولوى حين أشار إلى المعراج لم يلتفت فيه إلى أحوال المسافر و ما يرد على نفسه من تغيرات و ما يكتسبه من تجارب تدفع به صاعداً فى الطريق إلى الحق تعالى، و إنّما كان كل هَمّ المولوى منصباً – كما يخبرنا الأستاذ جلال الدين همائى – على النتيجه التى تتحصل من العروج. «فقد اعتقد المولوى أنّ أهمية المعراج و قدره لا ينشأ عن العروج والرقى فى السماء بل إنّ الشرف و الفضل كلّه إنّما يكمن فى القرب الإلهي. فلا سماء هناك و لا أرض . . . و لا صعود و لا هبوط».(١٩)

لكنّ الظاهر أنّ عناية محمد إقبال لم تكن منصبة على بيان النتيجة التى تتحصل من المعراج فحسب، بل بمحاولة وصف التحوّلات التى ترد على الذات الإنسانية حال صعودها و ترقيها مرحلة بعد أخرى؛ و هو وصف يبدو و كأنّه تفسير و شرح معنوى لنظرية الحركة الجوهرية.

إقبال بين التجدد و تكامل الذات

فالتجدد أمر معترف به لكل من القائلين بتجدد الأمثال و ملاصدرا. غير أنّهم قالوا بالتجدد الانفصالى، و قال ملاصدرا بالسير التكاملي للذات. و تبعه محمد إقبال فتبنى هذه الفكرة و توسّع فيها، و جعلها حجر الزاوية فى نظامه الفلسفي كله، و ضرب لها فى شعره أمثلة رائعة لتقريبها إلى النفس و تزيينها للوجدان؛ إذ صوّر الذات كقطرة ماء المطر التى نزلت من السماء فى شهر نيسان فأحكمت نفسها و لم تتلاش أو تذوب فى مياه البحر المالحة، و إنّما آوت إلى صدفة فى الأعماق، و اتخذت من تلك الصدفة درعاً يعينها على التمّاسك والصمود أمام عوامل الفناء و التحلل، و من ثم تحوّلت القطرة إلى درة فريدة معجبة.

و الذات عند ملاصدرا فى تحول و تغير دائم و حركة مستمرة لا تتوقف، و هى كذلك عند إقبال تحيا بتجدد المقاصد و توليدها، ثم الجدّ فى المسير إليها، و على قدر المشقة التى تحتملها فى مسيرها لبلوغ مقاصدها – المتجددة دوماً – تشتد الذات و تقوى.

يقول إقبال فى ديوانه «*أسرار خودى*»، أى أسرار الذات:

المقصد هو الذى يُبقى: الحياة، فمقاصد الذات إنّما هى جرس الركب لها.

إنّما سرّ الحياة فى السعي المتواصل، و أصلها مستكنٌ فى الأمل.[١]

لقد تحولت نظرية حركة الذات عند إقبال إلى مذهب فى الإصلاح السياسي و الاجتماعي، و أخذ يوسّعها و ينميها و يضيف إليها و يعطيها أبعاداً جديدة من شأنها أن تدفع بالشعوب الإسلامية إلى الحركة و اليقظة وردّ العدوان، يقول فى فصلٍ عقده بعنوان: «مبدأ الحركة فى بناء

---

١. زندگانى را بقا از مدعاست　　كاروانش را درا از مدعاست
زندگى در جستجو پوشيده است　　اصل او در آرزو پوشيده است

الإسلام»، من كتابه «*تجديد التفكير الدينى*». «الإسلام بوصفه حركة ثقافية يرفض ما اصطلح عليه القدماء من اعتبار الكون ماراً ثابتاً، و يصل إلى رأى يقول بأنه متحرك متغير».[٢٠] و ينطلق إقبال من هذه المقدمة إلى التساؤل:

«إذن فما أساس الحركة فى بناء الإسلام ؟ إنّ هذا الأساس أو المبدأ هو الاجتهاد».[٢١]

و هكذا استخلص إقبال من مبدأ الحركة نتيجة حسبها ضرورية لتحقيق النهوض بالأمة الإسلامية، و هى فتح باب الاجتهاد من جديد، و حذّر من التكرار العقيم. يقول فى *جاويد نامه*:

اين گل و لاله تو گوئى كه مقيمند همه　　　راه پيما صفت موج نسيمند همه

معنى تازه كه جوئيم و نيابيم كجاست؟　　　مسجد و مكتب و ميخانه عقيمند همه[٢٢]

و معناه:

إنك تقول إنّ هذه الزهور و الشقائق شىء مقيم، لا، بل هى كلها عابرة شأنها شأن موجات النسيم.

أين الحقيقة الجديدة التى نبحث عنها فلا نجدها ؟

فالمسجد و المدرسة و الحانة كلها مفلسة عقيمة.

و يقول فى مقدمة ديوانه *پيام مشرق*:

على أمم الشرق أن تتبين أنّ الحياة لا تستطيع أن تبدّل ما حولها حتى يكون تبدل فى أعماقها، و أنّ عالماً جديداً لا يستطيع أن يتخذ وجوده الخارجي حتى يوجد فى ضمائر الناس قبلاً. هذا قانون الفطرة الثابت الذى بينه القرآن فى كلمات يسيرة بليغة: « إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم». و قد اجتهدت فى كتبى الفارسية أن أبين للناس صدقه.[٢٣]

تأثير نظرية الحركة الجوهرية

وإذا تأملنا الفكرة المحورية لديوان «*جاويدنامه*» – الذى نركز حديثنا عليه فى هذا المقال دون غيره من دواوين إقبال – نجد أنّ كل سماتها متلبسة بالحركة؛ فما هذه الفكرة المحورية إلا ذلك الشوق الذى استبد بذات أحكمت نفسها، و دعمت بنيانها بالعشق الذى منحها السلطان فانطلقت صاعدة من فلك إلى فلك حتى بلغت ما وراء الأفلاك. و تجولت فى جنة الفردوس الأعلى، لكنها أعرضت عنها باغية وجه الحق تعالى تريد أن تبرهن على وجودها و خلودها أمامه. ثم تؤمر بالعودة مرة أخرى و قد اكتسبت تجربة صالحة تمكّنها من دعوة غيرها إلى سلوك الطريق الذى سَلَكَته.

و لم يكن شاعرنا إقبال مفتوناً بمبدأ الحركة التكاملية فى «*جاويد نامه*» التى نظمها سنة ١٩٣٢ م، بل بدا افتتانه بها قبل ذلک سنة ١٩٢٨ م، من خلال ما كتبه فى كتابه الرائع «*تجديد التفكير الدينى فى الإسلام*» حتى بدا له - و هو يدعو إلى إصلاح أحوال الأمة الإسلامية - أن يشجع كل الحركات التى تظهر على الساحة الإسلامية ظناً منه أنها حركات تكاملية من شأنها أن تنهض بالمجتمعات الإسلامية التى طالما عانت من التوقف و الجمود. فأحسن الظن بحركة «محمد على الباب» فى إيران حين عدّها «ليست سوى صدى لحركة الإصلاح الدينى العربى الذى قام به المصلح المتطهر العظيم محمد بن عبد الوهاب».[٢٤] كذلک أبدى إقبال إعجابه بتركيا بعد آتاتورك لأنها: «هى الأمة الإسلامية الوحيدة التى نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة و استيقظت من الرقاد الفكري . . . الخ».[٢٥]

لقد غير نظرته فيما بعد إلى كل من هاتين الحركتين، حين عدّ الأولى صنيعة للاستعمار، وعدّ الثانية ردّة عن الإسلام، و أنها بمثابة إعادة أصنام الجاهلية ووضعها فى ساحة الحرم المكي.

لكنّ الذى يهمنا أن نشير إليه هنا إنّما هو افتتانه بمبدأ الحركة التكاملية، و اقتناعه بصلاحية هذا المبدأ كواحد من أهم المنطلقات لإصلاح أحوال الأمة.

لكنّ الحركة فى «*جاويد نامه*» تتخذ لنفسها أشكالاً أخرى، ليس فيها تكامل و تصاعد، بل فيها تكرار و إملال، من ذلک مثلاً فلك زحل الذى وصفه الشاعر إقبال، بأنه موطن الأرواح الرذلة التى خانت شعوبها و أوطانها، «فهو مستقر للأرواح التى لن تعرف يوم النشور، فقد أنفت جهنم نفسها من حرقهم». و هم لا يبرحون هذا الفلك الذى يذوقون فيه عذاباً تقشعر منه الأبدان.

منظر آخر يرسمه الشاعر إقبال لحركة دورانية فى مكان يقع بين الأفلاك و ما وراء الأفلاك يقوم بهذه الحركة الفيلسوف الألمانى نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠ م) فيدور فى دوائر أبدية لا تنتهي، مما يشير إلى التكرار الأبدي الدال على الفشل فى إدراك معنى الحياة، التى لاتعد مجرد تكرار للحوادث نفسها بل هى حديثة و مدهشة فى كل لحظة، مبدعة و غير مرتبطة بأيّ تكرار.

وكان إقبال قد انتقد مذهب التكرار الأبدى عند نيتشه فى كتابه «*تجديد التفكير الدينى*» وعد هذا المذهب بمثابة «ضربة قاضية لميل الإنسان إلى العمل و تؤدي إلى تراخى ما فى الروح من تحفّز».[٢٦]

و ربما كان استقرار الخونة فى العذاب فى عالم الأفلاك (عالم الكون و الفساد) و الحركة الدائرية الأبدية للفيلسوف الألمانى التى تجعله كلما اقترب من ما وراء الأفلاك ارتد عائداً من جديد: ربما كان ذلک كله يعبّر عن آراء إقبال بشأن خلود النفوس، و هو الأمر الذى لاتناله إلا النفوس القوية التى أحكمت نفسها، أمّا النفوس الضعيفة فتُمنى بالفشل فى تحقيق الخلود.[٢٧]

بين الفلسفة و الشعر

و الآن، و بعد أن تبين لنا إلى أيّ حد كان تأثير نظرية الحركة الجوهرية أكثر وضوحاً على فكر إقبال و شعره من قاعدة تجدد الأمثال، علينا أن ننظر فى الأسباب التى دعته إلى السكوت عن الإشارة إلى تأثير ملاصدرا عليه، برغم أنه امتدحه فى كتابه تطور الفكر الفلسفى فى إيران، كما أسلفنا.

كان محمد إقبال قد رأى منذ عودته من أوربا بعد حصوله على درجة الدكتوراه فى الفلسفة سنة ١٩٠٨ م أنّ إظهار البراعة فى حل المشكلات الفلسفية لايُجدى نفعاً، فلا جدوى من تلك الفلسفة التى نال فيها أعلى الدرجات، و لا من الشعر الذى برع فيه و أحسن كل الإحسان، ما لم تخرج هذه النظريات الفلسفية من حيز القوة إلى حيز الفعل، ما لم ينتقل الشعر من مجرد الانفعال و التأثر إلى التأثير و تحريك الهمم، و قد عبّر إقبال عن هذا بقوله فى خطاب إلى أحد أصدقائه: «و من ثم ينبغي أن تكون للفلسفة والشعر مقاصد إنسانية عامة».[٢٨] و يقول فى خطاب آخر: فرأيت فرضاً على، بأنىّ مسلم ومحب للإنسانية أن أوجههم (يعنى المسلمين) إلى مقاصدهم الحق.[٢٩] و لا شك أن تلك النقلة من عالم المثال إلى عالم الواقع تستتبع كفاحاً طويلاً فى ميدان الفكر و منازعة طويلة للنفس و مراجعة شاملة لما كان قد تلقاه من علوم و معارف، فأفاد إقبال فائدة كبيرة من النتائج التى توصل إليها فلاسفة الإسلام - فى إرساء دعائم مذهب إصلاحى متشعب الأطراف، يزداد مع تطاول الأيام رحابة وسعة و شمولاً و استقصاء، و يهدف إلى بثّ الحراك فى أوصال الأمة الإسلامية، و حفزها على الجلاد و العمل.

و ربما كان هذا هو الذى دعا محمد إقبال إلى الإشارة إلى «المولوي» على أنّه هو وحده الذى ألهمه و أخذ بيده إلى الدعوة الرشيدة لإصلاح أحوال الأمة ، باعتبار أن «المولوي» لم يكن مجرد شاعر أو رجل من رجال التصوف و العرفان فحسب، بل كان مصلحاً و مجدداً إسلامياً كما صوّره إقبال فى رباعى من رباعيات ديوانه *«ارمغان حجاز»*، أي هدية الحجاز بقوله: حين أعطيت مالى للرومى فى الحرم، تعلمت منه أسرار روحى. هو محيط بفتنة العصر القديم، و أنا محيط بفتنة العصر الحاضر:

چو رومی در حرم دادم ازان من	ازو آموختم اسرار جـان من
بدور فتنهٔ عصر کهن او	بدور فتنهٔ عصر روان من

ففى القرن السابع الهجرى - زمن المولوي - تعرض العالم الإسلامي لحالة شبيهة بالحالة التى كان عليها فى أوائل القرن العشرين الميلادى الذى عاش فيه إقبال، حيث تكالبت عليه القوى الغاشمة من كل جانب تريد أن تستأصله، و أخذت الثقافة الإسلامية تتجه اتجاها عقليا محضاً تحت تأثير الفلسفة الإغريقية - و تبتعد عن الروح كمصدر للهداية الإنسانية، فقام

المولوي يدعو إلى الاندماج فى حياة عقلية وجدانية كاملة، وجعل التوفيق بين العقل و العشق بمثابة سلم للتقدم المادي و الروحي بل جعله شرطاً لتحقق هذا التقدم.

و أراد إقبال أن يكون مثله فى الإصلاح مثل المولوي فاتخذه قائداً و مرشداً، و لا يعنى هذا أنّه تجاهل الآخرين من أعلام المسلمين و حتى من غيرهم من فلاسفة الغرب وأنكر تأثيرهم عليه، بل اتخذ من فكر المولوي معياراً يقيس به صلاحية الأفكار و المشاعر. يقول إقبال مخاطباً شباب الأمة الإسلامية فى «*جاويد نامه*»:

اتخذ من شيخ الروم رفيقا للطريق، كي يهبك الله النار و الانصهار.

فالرومى يميز اللباب من القشور، و هو يخطو بثقة و ثبات فى درب الحبيب.[1]

و لا ريب أنّ من أراد أن يدعو إلى الإصلاح لابد أن يسلك مسلكاً ميسوراً فى عرض مفردات دعوته لكى تحظى بالقبول من الناس و يتحقق لها الانتشار و الذيوع. و قد وجد إقبال أنّ الشعر إنّما هو أفضل أدوات الإصلاح الوجدانى للأمة الإسلامية. و هو نفس الأداة التى استخدمها المولوى. يقول إقبال: «خاطب فلاسفة الهند العقل فى إثبات وحدة الوجود . . . و خاطب شعراء إيران القلب، فكانوا أشد خطراً و أكثر تأثيراً، حتى أشاعوا بدقائقهم الشعرية هذه المسألة بين العامة، فسلبوا الأمة الإسلامية الرغبة فى العمل، و لعل شيخ الإسلام ابن تيمية . . . أول من رفعوا الصوت باستنكار هذه النزعة . . . و لا ريب أنّ منطق ابن تيمية القوى أثّر أثره، ولكن جفاف المنطق لا يقوى على مقاومة نضرة الشعر و فتنته».[٣٠]

و لذلک اثر اقبال الابتعاد عن عرض المقولات الفلسفية مفضّلاً طريقة المولوى فى بثّ المعانى و تفريقها و إلباسها أثواباً جديدة كل حين من التشبيهات و الاستعارات و ضرب الأمثال و سوق الحكايات والقصص

* * *

على أنّ هذا لا يغير من النتائج التى توصلنا إليها فى هذا المقال و التى بينت أنّ نظرية الحركة الجوهرية لصدرالدين الشيرازي كانت واحدة من أهم المصادر التى أمدت محمد إقبال بزاد لا ينفد و كانت خير معوان له على وضع دعائم مذهبه الإصلاحي.

---

١. پیر رومی را رفیق راه ساز تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
زانکه رومی مغز را داند ز پوست پای او محکم فتد در کوی دوست

الهوامش:

١. ولد إقبال فى بلاد الهند عام ١٨٧٧ و حصل على ليسانس الآداب فى الفلسفة من كلية الحكومة بلاهور. ثم الدكتوراه من ألمانيا عام ١٩٠٨. نظم العديد من الدواوين بالفارسية و الأردية ونشر كتابين بالإنجليزية أهمهما *تجديد التفكير الدينى فى الإسلام* و كان صاحب فكرة إنشاء وطن للمسلمين فى شبه القارة الهندية. و هو الذى تحقق بإنشاء باكستان. وقد توفى إقبال عام ١٩٣٨.

٢. انظر بارتولد اشپولر. *تاريخ ايران در قرون نخستين اسلامى*. ترجمة جواد فلاطورى. طهران ١٣٦٢. ص ٢٨٣.

٣. سيد حسين نصر : *نظر متفكران اسلامى درباره طبيعت*. طهران. ١٣٥٩. ص ٣٣. و انظر أيضاً مقدمته لرسالة: *سه اصل*. لصدر الدين الشيرازى. طبع طهران. ١٣٤٠ هـ.ش. ص١٢ – ٢٠.

٤. كتب إقبال أطروحته باللغة الإنجليزية. و نشرت فى الهند سنة ١٩٠٨ م. و ترجمها إلى الفارسية أ. ح. آريان پور (طهران ١٣٤٧). كما ترجمها إلى اللغة العربية حسن محمود الشافعى ومحمد السعيد جمال الدين. (مصر. ١٩٨٩) بعنوان تطور الفكر الفلسفى فى إيران.

٥. محمد إقبال: *تطور الفكر الفلسفى فى ايران*. الترجمة العربية ص ١٢٨.

٦. انظر: محمد عبدالله قريشى. روح مكاتيب إقبال (بالأرديّة). اقبال آكادمى پاكستان. لاهور. طبع اول. نوفمبر ١٩٧٧. ص ٢٨٠ و الخطاب موجه إلى البروفيسر محمد اكبر منير بتاريخ ٣٠ يناير ١٩٢٢ م.

٧. راجع ديوانه *اسرار خودى*. طبع لاهور ١٩٤٨ م. ص ٧-٨. و *پيام مشرق*. طبع لاهور ١٩٤٨ م. ص ٧. و ديوانه *مسافر*. طبع لاهور ١٩٣٤ م. ص ٩. و ديوانه *پس چه بايد كرد*. طبع لاهور ١٩٣٦. ص ٥. و ديوانه *ضرب الكليم*. الترجمة العربية للدكتور عبد الوهاب عزام. مصر ١٩٥٢. ض ٨٧. و انظر أيضاً كتابنا: *رسالة الخلود* (*جاويد نامه*). طبع مصر ١٩٧٤. ص ٢٥ و ما بعدها.

٨. يُستخدم لفظ «خرابات» فى الأدب الفارسى بمعنى المراحل المتتالية التى يتوقف عندها السالك فى الطريق إلى الحق.

٩. مرتضى مطهرى: *محاضرات فى الفلسفة الإسلامية*. ترجمة عبد الجبار الرفاعى. دار الكتاب الإسلامى. ١٤١٥ هـ . ص ١٣١.

١٠. مرتضى مطهرى. *أيضاً*

١١. انظر أمثلة أخرى من *المثنوى* أوردها الأستاذ جلال الدين همائى فى كتابه مولوى نامه: *مولوى چه مى گويد*. طهران ١٣٥٤هـ. ش. ص ١٦٩.

١٢. جلال الدين همائى. *مولوى نامه*. ص ٩٧٠ – ٩٧١.

١٣. نقلاً عن محمد تقى جعفرى: *على أجنحة الروح*. طهران ١٣٧٩. ص ٨٦.

١٤. *أيضاً*. ص ٨٧

١٥. مرتضى مطهرى. *محاضرات* . . . ص ١٣٥ – ١٣٦.

١٦. يبدو مذهب إقبال قريباً من مذهب ملا صدرا القائل بأن الجسم الطبيعى من مراتب النفس. يقول إقبال (*جاويد نامه*. ص ٢٨٤) يا من تقول إن الجسد محمل للروح. انظر سر الروح و لا تعبأ بالجسد. فالجسد ليس محملا للروح بل حال من أحوالها . . الخ».

١٧. حققها الأستاذ العلامة سيد جلال الدين آشتيانى. و نشرها فى كتاب بعنوان: *رسائل فلسفى* تأليف محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازى. مشهد ١٣٩٢هـ . ق (١٣٥٢هـ . ش).

١٨. *المسائل القدسية*. ص ٥٤

١٩. جلال همائى. *مولوى نامه*. ص ٧٣٣ – ٧٣٤.

٢٠. محمد إقبال. *تجديد التفكير الدينى فى الإسلام*. الترجمة العربية لعباس محمود. طبع مصر(دار الهداية) سنة ٢٠٠٠م. ص ١٧٣.

٢١. *أيضاً*. ص ١٧٥.

٢٢. *كليات إقبال*: ٣١٨.

٢٣. *پيام مشرق*، الترجمة العربية لعبد الوهاب عزام، طبع كراتشى ١٩٥٠، المقدمة.
٢٤. انظر، *تجديد التفكير الدينى*، الترجمة العربية، ص ١٧٥. انظر مناقشتنا لهذه القضية فى كتاب: *صفحات مطلوبة من الثقافة الإسلامية*، القاهرة ١٩٨٥، ص ٣٨ و ما بعدها.
٢٥. *تجديد التفكير الدينى*، ص ١٨٠.
٢٦. *تجديد التفكير الدينى*، ص ١٣٢-١٣٣. انظر: راشد الحيدرى: محمد إقبال و الثقافة الألمانية، مقال فى مجلة *فكر وفن* - *سويسرا*، العدد ٢ العام الأول ١٩٦٣، ص ٢٤-٣٤، و محمد السعيد جمال الدين: *رسالة الخلود*، ص ٢٦٠.
٢٧. قارن هذا بما ورد فى رسالة *المسائل القدسية* لملا صدرا، ص ٢٧:« فلكل ممكن من الممكنات أن ينال ذات الحق المجرد عن الأحياز و الجهات على قدر ما يحصل له من تجلّى ذاته المقدسة بقدر وعائه الوجودى، و يُفقد عنه و يحرم عليه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن الإحاطة لبُعده عن منبع الوجود».
٢٨. من رد إقبال على مستر دكسون، انظر عبد الوهاب عزام، *محمد إقبال*، طبع مصر ١٩٥٤، ص ١٢٧.
٢٩. من رده على مستر دكسون، أيضاً انظر عزام، ص ١٢٨.
٣٠. انظر المقدمة التى كتبها محمد إقبال للترجمة الإنجليزية لديوانه *اسرار خودى*، عبد الوهاب عزام، محمد إقبال، ص ٥٣.

من العرفان إلى الثورة،
دراسة مقارنة بين صدرالمتألهين و الإمام الخمينى

حسن حنفى[1]

۱. الموضوع و المنهج .

فى العالم السنى هناك حكم شائع أنّ الفلسفة انتهت بعد ابن رشد (۵۹۵ ه) فى الأندلس. فقد كانت ضربة الغزالى للعلوم العقلية فى الشرق قوية للغاية. و كانت سيطرة الموحدين و أهل الظاهر فى المغرب شبه كاملة؛ لذلك لم تستطع محاولة ابن رشد الإصلاحية فى التحرر من الأشعرية، علم الأموية فى «*مناهج الأدلة*» أو الدفاع عن الفلسفة فى «*تهافت التهافت*» أو فى التوحيد بين النظر و الشرع، و جعل النظر واجباً بالشرع، و التمييز بين القول الخطابى و الجدلى و البرهانى فى «*فصل المقال*»، و إحياء روح المالكية و الفقه الطبيعي الفطري فى «*بداية المجتهد و نهاية المقتصد*»، و إثبات قوانين الطبيعة فى «*الكليات*» فى الطب، و نقد وحدانية التسلط فى «*الضرورى*» فى السياسة، تلخيصاً *لجمهورية* أفلاطون، و إحياء العقلانية الطبيعية ضد الإشراقية السينوية فى شروحه و تلاخيصه و جوامعه على أرسطو، و إبراز مناهج الاستدلال لب علم أصول الفقه فى «الضرورى فى علم الأصول اختصار للمستصفى لأبى حامد.»[1]

و كان ابن باجه أيضاً (۵۳۳ ه) قد حاول من قبل إنقاذ الأندلس فى «تدبير المتوحد»، و بلورة الوعي الفردي اعتماداً على منطق الفارابى، و لكنّه مات مسموماً. ثم حاول ابن طفيل

---

۱. استاذ بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

(٥٨١ هـ) أيضاً توجيه العقل نحو الطبيعة، و هما دعامتا الوحي في «حي بن يقظان»، و لكن ذلك لم يمنع من نهاية الإبداع، و بداية عصر الشروح و الملخصات على الداخل و ليس على الخارج كالجمل يجتر نفسه، يأكل طعامه السابق و يختزنه و يعيد مضغه إذا ما أعوزه الطعام الجديد، و عاش في فقر الصحراء، وجدبها.[٣]

و يسود حكم آخر في العالم الشيعي أنّ الفلسفة إذا كانت قد توقفت عند ابن رشد في القرن السادس الهجرى فإنّها استمرت في العالم الشيعي عند شرف الدين الطوسى في نفس القرن، و نصيرالدين الطوسى (٦٧٢ هـ) و غيرهما من أعلام الفكر الفلسفي الذى حمل الإشراق و العلم الرياضي في آن واحد. و قد بلغ الذروة منذ صدرالدين الشيرازي (١٠٥٠ هـ) بل استمر بعده عند علماء الشيعة و حكمائهم حتى الإمام الخميني الذى يعتبر تلميذ صدرالمتألهين. و كما أنّ الملاصدرا أساتذة مثل ميرداماد فإنّ له تلاميذ مثل الإمام الخميني.

و السؤال هو: ما الصلة بين العرفان عند صدرالمتألهين و الثورة الإسلامية عند الإمام الخميني؟ ما الصلة بين الفلسفة الإشراقية و تجرد النفس الناطقة من ناحية و متطلبات الثورة الإسلامية من علم سياسي و تحليل للواقع الاجتماعي من ناحية أخرى؟ ما الصلة بين «الحكمة المتعالية» و «دروس في الجهاد و الرفض»، «شواهد الربوبية» و «الحكومة الإسلامية»، بين «تحرير الوسيلة» و «جهاد النفس»؟ كيف تحول الداخل إلى الخارج، و المتعالى إلى المتدانى، و المجرد إلى العينى، و الميتافيزيقي إلى التاريخي، و النظري إلى العملي، و الفلسفى إلى السياسى، و النخبوى إلى الجماهيرى، و الفردى إلى الإجتماعى، و الحوزة العلمية إلى الشارع و العقلي إلى الإرادي، و التصوري إلى الحركي. و باختصار العرفان إلى الثورة؟ و هى تساؤلات تدل على مسار إيجابى و طبيعي و تاريخي من عصر الاستقلال إلى عصر الاحتلال، و من حكم الأئمة إلى حكم الملوك.

و هناك تساؤلات أخرى توحى بمسار سلبي على مستوى الخطاب الدينى السياسى؟ كيف أمكن التحول من القول البرهانى عند صدرالمتألهين إلى القول الخطابى عند الإمام الخمينى؟ هل يربط القول الجدلى بينهما، دفع الشكوك و الاعتراضات و الشبهات عند الأول من حكيم الإشراق السهروردي، و فيلسوف الإشراق و الرازي و شيخ الإشراق ابن سينا، و حجة الإسلام الغزالى، و ابن كمونة، و العلامة الدوانى، و الطوسي من الموروث، و أرسطو و أفلاطون من الوافد و المشائين و المتكلمين و الصوفية، و الحكماء المتقدمين و المتأخرين. و الجدل مع الخصوم عند الثانى في الخارج، الاستعمار و الصهيونية و في الداخل العلمانيين و الماركسيين و الرجعيين و الرأسماليين و الملوك و فقهاء السلطان. فهل هذا هو الثمن الذى يجب أن يدفعه

التحول من النخبة إلى الجماهير، و من العقل إلى الثورة، و من النظر إلى العمل، و من الصوري إلى التاريخي، و من العرفان إلى الثورة؟

قد تكون هناك مرحلة متوسطة ناقصة بين «الحكمة المتعالية» و «ولاية الفقيه»، هی الأيديولوجية الثورية، مسار تحول العرفان إلى ثورة، تقديم العقل للثورة أسسها النظرية. هناك حلقة ناقصة بين صدرالمتألهين و الإمام الخمينی، هو الفكر الإسلامي الثوري و الذي مازال ناقصاً حتى الآن فی شكل كامل باستثناء اجتهادات جذرية من أئمة الثورة الإسلامية مثل الطالقانی و شريعتمداري و غيرهم داخل ايران مثل علی شريعتی، و ربما قبله نواب صفوي و جماعة فدائي إسلام، و ربما «مجاهدی خلق» بالرغم من أخطائهم فی التحليل السياسي و الخروج على الثورة و الارتماء فی أحضان أعدائها، و حركة تحرير إيران و آراء بازركان، و ربما بعض العلمانيين الذين قطعوا جسورهم مع الثورة لخلافهم النظری مع ولاية الفقيه مثل بنی‌صدر، و عبدالكريم سروش.

و ربما كان ذلك أوضح عند أئمة الشيعة فی لبنان نظراً لنضالهم فی الجنوب مثل الإمام موسى الصدر، و العلامة محمد شمس الدين، و قد بلغ الذروة فی أعمال و اجتهادات آية الله محمد حسين فضل الله. و لو كان الإمام الشهيد محمد باقر الصدر قد عاش لكان تحول من «اقتصادنا» و «فلسفتنا» إلى «ثورتنا»، و من «الأسس المنطقية للاستقراء» إلى «الأسس الأيديولوجية للثورة»، و من «تجديد علم الأصول» إلى «ثورة الفكر الشيعي».[٣]

و يمكن تناول الموضوع بطريقتين: الأولى قراءة صدرالدين الشيرازي قراءة نظرية خالصة و تحويلها إلى أيديولوجية ثورية و ثورة إسلامية انتقالاً من الصوري إلى التاريخي لعلها تستطيع أن تلتقی مع الإمام الخمينی فی الظاهر أو فی الباطن و إذا صح أنّ الإمام الخمينی تلميذ صدرالمتألهين، و أنّ ثورة الأول نابعة من عرفان الثانی، و أنّ إسقاط الشاه تطبيق عملي للحكمة المتعالية، و أنّ حكم الشعب و استقلاله و تعدديته الفكرية و حواره الخصب بين المدرستين التاريخيتين، المحافظة و الإصلاحية هو تحقيق عينی فی العالم للشواهد الربوبية.

و الثانية قراءة الإمام الخمينی، و تحويل الفقه السياسي العملي إلى أسس نظرية تقترب من الفلسفة النظرية لصدرالمتألهين، و لعل هناك روابط خفية بين الاثنين. ربما هناك أسس نظرية للثورة الإسلامية، كامنة و مسكوت عنها تقترب من «الحكمة المتعالية» فی «الحكومة الإسلامية» أو «ولاية الفقيه» و «الشواهد الربوبية»، لا يراها إلا المدققون الفاحصون، المتألهون الثوريون الذين يجمعون بين العقل و الثورة.[٤] تحاول هذه الطريقة تحويل العمل إلى نظر، و الخارج إلى الداخل، و الثورة إلى أيديولوجية، و المادية إلى نظرية.

فإن لم يحدث التقاء بين العرفان و الثورة فى منتصف الطريق فى الأيديولوجية الثورية فإنّه يمكن القيام بذلك بطريقتين أيضاً. الأولى تأويل «الحكمة المتعالية» بحيث يظهر الكامن الثورى فيها، و التعبير عن الباطن الثوري الكامن وراء الظاهر الميتافيزيقى. و هى قراءة ثورية تأويلية لنصوص ظاهرية مجردة. و إن لم تكن هذه القراءة الثورية هى نقطة الالتقاء غير المرئية بين صدرالدين الشيرازي و الإمام الخمينى فهى افتراض قراءة، و سد الحلقة الفارغة لو صح افتراض أنّ الإمام الخمينى، قائد الثورة الإسلامية فى إيران و ليس صاحب المزاج العرفانى الشخصى، تلميذ صدرالمتألهين، و أنّ الثورة بنت العرفان.

و الثانية قراءة الإمام الخمينى قراءة نظرية بحثا عن الأسس النظرية و التصورات للعالم وراء الثورة الإسلامية و الممارسات العملية كاجتهاد خالص إن لم تكن موجودة بالفعل كنقطة لقاء تاريخى فكرى بينهما أو على الأقل تملأ الفراغ التاريخي النظري بين صدرالمتألهين و روح‌الله على نفس الافتراض و هو أنّ الإمام الخمينى تلميذ صدرالمتألهين و أنّ العرفان هو نظرية الثورة.

و المنهج المتبع هو منهج القراءة و التأويل. و يتكون من عدة خطوات:

أ) تحويل النص المقروء إلى تجربة فكرية حية وراء سابقة على التعبير و الصياغة و وضعها فى عصرها الذى نشأت فيه، و إعادتها إلى موقفها الحياتي الذى نشأت منه، و تعبر عن إحدى القوى الاجتماعية فيه، الشعبية و التسلطية.[٥]

ب) المشاركة فى هذه التجربة الحياتية عن طريق استدعاء الذاكرة الجمعية، و إعادة كتابة النص للتعبير عن قوة اجتماعية أخرى من أجل فك الانسداد التاريخي، و التعبير عن القوة الاجتماعية الشعبية و حتى يتفكك النص القديم و يقضى على تكلسه بعد أن أصبح مصدر معرفة و سلطة. و يتحول النص الجديد إلى دافع على التقدم.

ج) إعادة توظيف فك النص السلطوي القديم و إعادة كتابة النص الشعبى القديم فى ظروف حاضرة مشابهة و موقف حياتى حاضر حتى تنتزع الجذور التاريخية التى مازالت تفرز نصوصاً سلطوية مشابهة، و إعادة كتابة النصوص الشعبية القديمة حتى يفك حصارها التاريخي، و إرجاعها من هامش الذاكرة الجماعية إلى بؤرتها، و من سكونها فى اللاوعي التاريخي إلى حركتها فى الوعي التاريخي.

و بطبيعة الحال يتم تحليل الغالب من النصوص باعتباره عينة ممثلة خاصة. فلم تصدر بعد الطبعات الكاملة المعتمدة لصدرالمتألهين أو ترجمة كاملة لأعمال الإمام الخمينى. و إذا كانت أعمال صدرالمتألهين فى معظمها بالعربية فإنّ كثيراً من أعمال الخمينى مازالت بالفارسية.[٦]

و التقليد ليس أصلاً من أصول الدين، و لا مصدراً من المصادر الشرعية. التقليد اعتقاد جازم بلا برهان. هو إيقاف لإبداع الأمة فى فترة زمنية معينة، فترة القدماء، و إيقاف التاريخ.

و إعلان نهايته عند السلف أو الأئمة المعصومين. و الاجتهاد مصدر التشريع، يأخذ صوراً متعددة، القياس عند أهل السنة، و دليل العقل و الاستصحاب عند الشيعة عامة، و الإمام محمد باقر الصدر خاصة.[٧] و قد انقضى ما يزيد على ثلاثة قرون و نصف على صدرالمتألهين. و انقضى حوالى عقد من الزمان على الإمام الخميني. و نشأت حركات إصلاحية جديدة بعد صدرالمتألهين، و نشب صراع حاد بين المحافظين و الإصلاحيين بعد الإمام الخميني. و بالتالى تكون مهمة أحفاد الصدر و الإمام تطوير الفكر الفلسفي من أجل المحافظة على الثورة.

٢. من الصوري إلى التاريخي

استعمل صدرالمتألهين القول البرهانى و التحليل الصوري المجرد الخالص موضوعه لا فى مكان، فى عالم الفكر الخالص، فى «الحكمة المتعالية»، و «الشواهد الربوبية»، و «الرسائل الإلهية». يغيب الجانب السياسي الإجتماعي لصالح الجانب الميتافيزيقى الإشراقي، و كما هو الحال عند السهروردي حكيم الإشراق، و الرازي صاحب «المباحث المشرقية»، فى حين أنّ حكماء الإشراق مثل الفارابى و ابن‌سينا قد جمعا بينهما.

تدور «الحكمة المتعالية» على «الأسفار الأربعة». الأول من الخلق إلى الحق. و يضم المبادئ العامة فى الوجود و الماهية، و الوحدة و الكثرة و العلة و المعلول، و القوة و الفعل، و الحركة و السكون، القدم و الحدوث، و التقدم و التأخر، و العقل و المعقول. و هى المبادئ التى يتم بها السفر من الخلق إلى الحق كما هو الحال فى الأدلة الطبيعية عند المتكلمين. و هو يعادل المنطق عند الحكماء.[٨] و البعض الآخر فى حاجة إلى تأويل قصدي مثل الوجود و أقسامه، و الوجود و العدم، و تحقيق الجعل، و الماهية و لواحقها.

و الثانى من الحق إلى الحق، و هو العلم الطبيعي، مبحث الجوهر و الأعراض. و مع أنّه أقرب إلى الخلق إلا أنّه صورة الحق فى الخلق، الحق عندما يرى نفسه منعكساً فى الخلق. فهو من الحق إلى الحق كنوع من النرجسية عندما يرى الله صورة ذاته فى الخلق.

و هو ما يعادل الطبيعيات عند المتكلمين و الحكماء. يتكون من أربعة فنون و ستة مطالب. تدور حول المقولات العشر من الطبيعيات و الإلهيات باعتبارها علماً واحداً.

و الثالث من الحق إلى الخلق، و هو العلم الإلهي. الله يكشف عن ذاته فى الخلق، صفاته مثل: العلم و القدرة و الحياة و السمع و البصر و الكلام و الإرادة التى تتضمن الخير و الشر و العناية. و هو ما يعادل نظرية الذات و الصفات و الأفعال عند الأشاعرة أو أصلي العدل و التوحيد عند المعتزلة، و الإلهيات عند الحكماء. الحق يهوي الخلق و ينزل إليه و يتعين فيه، و يتكون من عشرة مواقف، كل خمسة منها فى فن.

و الرابع من الخلق إلى الخلق، و هى النفس، أحكامها و ماهياتها و قواها و إدراكاتها و تجردها و أحوالها و ملكاتها و معادها الروحانى و الجسمانى. فالنفس تحيل إلى عالم البشر، و تتحقق فى محور أفقى عن طريق الجسم. و هو ما يعادل الوعد و الوعيد عند المعتزلة و المعاد عند الأشاعرة، و النفس و نظرية الاتصال بين الطبيعيات و الإلهيات عند الحكماء.[٩] و مساره من الإنسان إلى الإنسان، التحقق الذاتي العيني، و يتكون من أحد عشر باباً. و هى قسمة رباعية للحكمة مثل *إخوان الصفا*: الرياضى (المنطق) و الطبيعيات، و النفسانيات العقليات، و الرابع «العلوم الإلهية الناموسية و الشرعية». و هو ما يعادل النفس عند صدرالمتألهين، متجاوز القسمة الثلاثية التقليدية للحكمة عند ابن‌سينا، المنطقية و الطبيعية و الإلهية.[١٠]

و هى أسفار سلوكية عملية تجمع بين النظر و العمل مما يسهل تحويلها إلى أيديولوجية سياسية، و لفظ «سفر» لفظ متشابه الذى يعنى فى نفس الوقت «كتاب» و «مسار» أو «رحلة» أو طريق و كما هو الحال فى الطريق الصوفى و قسمته إلى مقامات. و يمكن إيجاد دلالات حركية تاريخية لألفاظ صدرالدين مثل المرحلة. إذ يتكون من السفر الأوّل من الخلق إلى الحق من عشر مراحل، و المسلك و المنهج و المواقف و الطرف. و هناك ألفاظ أخرى أقل دلالة مثل الباب و الفصل و المبحث و الفن. و المراحل فى مجموعها عشر مثل العقول العشرة و الأفلاك العشرة فى حين أنّ جدل التاريخ له إيقاع ثلاثى.[١١]

السفر الأوّل من الخلق إلى الحق، طريق صاعد، يبعد عن العالم و لا يقترب منه، يخرج منه و لا يدخل فيه. هو طريق التأويل لا التنزيل، طريق الصعود لا الهبوط. و فى الحديث القدسي أن اللّه ينزل إلى السماء السابعة، ينزل الوحى و يهبط جبريل و يبلغ النبى ليبلغه للناس، و أكبر الأسفار و أهمها.

موضوعه النظر إلى طبيعة الوجود و عوارضه الذاتية دون تخصيص بالمجتمع و الناس. و الوجود اسم مشترك يطلق على اللّه و العالم و الإنسان. و هو اشتراك معنوي، يقال بالتشكيك أي بالمجاز و الحقيقة. و السؤال هو: أيهما الحقيقة و أيهما المجاز، الوجود الإلهي أو الوجود الإنسانى و الطبيعي؟ الوجود موضوع للعلم الإلهي لأنّ اللّه واجب الوجود. و الوجود الإلهي هو الوجود بحق قبل أن يتخصص فى الأفراد، و يفرد فى الإنسان من خلال حريته. «أنا حر إذن أنا موجود» و «أنا مسئول إذن أنا عاقل». الوجود هويات بسيطة. أنا موجود، و اللّه موجود، و العالم موجود حقائق بديهية. و الوجود موجود و لا سبب له. هو موجود أصيل أول. و تعنى أصالة الوجود أنّ الوجود غير مشتق، موجود بديهي جذري. لذلك كان أول وصف للذات عند المتكلمين بعد الأدلة على وجود اللّه و التأمل فى الطبيعة، دليل الجوهر و الأعراض، و دليل الجزء الذى لا يتجزأ، و دليل القدم و الحدوث، و دليل الممكن و الواجب

عند الأشاعرة بالرغم من نقد ابن رشد لها، و تقديم دليلين بديلين. دليل العناية و دليل الاختراع. الوجود أول أوصاف الذات قبل القدم أي ما لا أولّ له، و البقاء أي ما لا آخر له، و المخالفة للحوادث أي ما لا شبيه له، و القيام بالنفس أي ما لا مكان أو محل له، و واحد أي نفى الضد و الشريك المثيل له.[١٢] و الحقيقة أنّ الوجود هو وجود الإنسان فى العالم. الوجود بمفرده عالم للإنسان و محيط له. الوجود وعى الإنسان به و ليس وجوداً مستقلاً عنه. وجود الإنسان فى العالم و وجود العالم فى الإنسان فى لحظة الوعى به.[١٣]

و الوجود ليس رابطة بين المحمول و الموضوع فى القضية الحملية بل هو متضمن فى الموضوع، و متحقق فى المحمول بفعل الذهن و نشاط الحكم. و العدم أيضاً ليس رابطة لأنّه وجود سلبي. الوجود نور يتجلى للنفس و ينكشف له، إنارة للوجود.[١٤] و هو أكبر المراحل العشر.[١٥] و هو ما لاحظه الفارابى من قبل فى مقارنته فعل الكينونة فى اللغة العربية و اللغة اليونانية.[١٦]

و مقولات الوجود ثلاث: الواجب و الممكن و الممتنع، طرفان هما الوجوب و الامتناع، و وسط هو الإمكان، كل منها ضروري ذاتي، يتحقق أو لايتحقق من داخله و ليس بعوامل خارجية. و هى مراحل ثلاث من عملية واحدة. فالوجود مشروع يتحقق. الممكن واجب بالقوة، و الواجب ممكن بالفعل. و الإثبات و النفي مرحلتان فى عملية الإيجاد. كل نفى إثبات، و كل إثبات نفى.[١٧] الوجود وجود نفسي، تجربة شعورية. يمتنع الترجيح فيه بلا مرجح. كما يمتنع القول بالاتفاق لوضوح العلة الفاعلة و القصد و الغاية. هى عملية شعورية سماها صدرالمتألهين «شعور الموجودات بمبدعها». إذ ينطلق الوجود كعملية إيجاد من الشعور تجاوزاً لثنائية المبدع و المبدَع فى تجربة الإبداع. الوجود و الإمكان ثلاث مراحل لعملية الإيجاد، تحقيق الوجود كمشروع ممكن.[١٨]

و من الطبيعي أن يكون الواجب واحدا لأنّه المثال، مثال المثل من أجل وحدة الهدف و القصد و الغاية. و إذا لم يجب الشيء لم يوجد. فالوجوب علة الوجود. لذلك كان اللّه واجب الوجود. واجب الوجود ذات تتحقق (كل يوم هو فى شأن) عن طريق تحقق كلمته فى التاريخ، و تحقق النبوة فى المجتمع. واجب الوجود إمكانية قبل أن تتحقق. و يتعين الحق فى الخلق بهذا التحقق عن طريق فعل الأفراد و الجماعات. الوجود ليس من المعقولات الأولى أو الثانية بل إمكانية تحقق. هو خير محض لا مثيل له و لا ضدّ له لأنّه تحقق بالفيض الذاتي. و الشر قصور، فيض سلبي، تحول من الوجود إلى العدم، رجوع إلى الوراء. هو خير لاشر فيه.

و الإمكان حرية، يتضمن أكثر من إمكانية، إمكان ذاتي و إمكان استعدادي، إمكان فطري و آخر مكتسب. و هو مرهون بالقدرة. و تحقق الإمكان فى الزمان أي فى التاريخ و ليس تحققاً صورياً. و إمكان الأشرف اقتضاء و مطلب، باعث و دافع و نزوع.[١٩] و الإمكان

ليس عدماً بل هو وجوب بالقوة. و الإمكان و القوة من الأسباب الذاتية للوجود. فمن الإمكان يبدأ الصدور. و الممكنات مرايا و مجالى للحق.

و لايوجد ممتنع مطلق كما يوجد وجود مطلق. فالامتناع سلب و غياب، و الوجود أساسه. الممتنع قائم على إمكانية الوجود، و ليس الوجود قائماً على إمكانية الامتناع. ليس الامتناع تناقضاً منطقياً، استحالة اجتماع النقيضين معاً أو رفعهما معاً مقابل امتناع قيمي و أخلاقي و سياسي مثل امتناع إزهاق الروح و الظلم و الجور و التسلط و الطغيان و الاستغلال و الاحتكار. و امتناع الوجود بالذات أن يكون وجوداً بالغير، لامتناع الاغتراب، اغتراب الأنا فى الآخر، و بالتالى امتناع التبعية، و وجوب الاستقلال، أن تكون الذات نفسها و ليس غيرها، الوجود بالذات وجود ذاتي فردي لا يقاس عليه وجود ذاتي آخر.

و قد تصور صدرالدين الشيرازي أنّه لا واسطة بين الوجود و العدم، و أنّ الوجود مساوق للشيئية، و الصيرورة وسط بينهما.[٢٠] الوجود يتضمن العدم. و العدم وجود سلبي. و لاوجود للعدم المطلق لأنّ الوجود هو الأساس.[٢١] هو مفهوم واحد مجدب لأنّه لايفيض فى حين أنّ الوجود حرية، متعدد الاتجاهات فى الفيض نحو القصد و الغاية. و المعدوم لايعاد لأنّه يتناقص أمام الوجود. الوجود تقدم مستمر يطوى العدم فيه. و لما كان الحكم السلبي يتضمن وجود طرفين كان الوجود متقدماً على العدم. و لايتصف الواجب بعدم خاص و لا الممكن و بالأولى و لاالممتنع. الإمكان مثل الصيرورة الواسطة بين الوجود و العدم أي بين الوجوب و الامتناع. لايتوقف على العدم بل يطويه.[٢٢] و العدم ليس شرطاً فى تقدم الفعل لأنّه وجود سلبي يتحول إلى إيجاب عن طريق الفعل. والملكة و العدم ضدان لأنّ الملكة تحقق، و العدم سلب.

و الوجود الذهنى يدل على أنّ الوجود مثل قبل أن يتحول إلى واقع فى العالم. فالوجود «مجعول» و على مراتب. و المراتب مراحل أفقية و ليست رأسية. و النفس قادرة على الإنشاء أي على الإيجاد. و بالتالى تتأصل التجربة الفلسفية فى التجربة الصوفية عند ابن عربى. و الوجود الذهنى لايحتاج إلى إثبات بأدلّة عقلية. هو كل ما يختمر فى الذهن، و مايشعر به الإنسان. هو استشعار الطبائع بأفاعيلها و غاياتها كما يقول المحقق الطوسى. و من ثم لاوجه لإشكالات على الوجود الذهنى لأنّه ليس موضوعاً للعقل بل هو إدراك النفس للصور الحسية و الخيالية بالإنشاء و الصور العقلية بمشاهدتها عن بعد. و هى ليست موجودة فى القوى المادية، و لا هى موجودة فى عالم وراء النفس و المادة كما هو الحال عند الإشراقيين. و الصفات ما لها وجود عينى، و ما لها وجود ذهنى. و التحقق تحول الذهنى إلى عينى، و العينى إلى ذهنى. تحول المثال إلى واقع، و الواقع إلى مثال. و لايوجد وجود آخر وراء العينى و الذهنى إلا كافتراض جامع بينهما فى الوجود كإمكانية.[٢٣]

و ما يسميه صدرالمتألهين «الجعل» هو الإيجاد.[٢٤] فالوجود إيجاد و فعل و إبداع. و هو بسيط و مركب. هو إيراد ذاتيات الشيء و لوازمه. و الوجود «مجعول» أي أنّه قابل للفعل و الانفعال بصرف النظر عن تشخيص العلة فى الوجود أو الماهية أو الصيرورة. لذلك يشتد الوجود و يضعف مادام الوجود إيجاداً تقع الحركة فيه. الشدة كيف و الضعف كم.[٢٥]

و الماهية أكثر المراحل تجريداً. تعريفها و حالاتها بالقياس إلى عوارضها، و أنّها غير ملحوظة، و الكلي و الجزئي فيها، و المعنى و التشخيص، و التعين، و تقومها بالجنس و الفصل، و علاقة الصورة بالمادة. و مع ذلك يمكن إدراك التحول فيها بحصول الماهية و تقومها بالفعل، مثال ذلك تحقيق الصور و المثل الأفلاطونية دون ما حاجة بالضرورة إلى إثبات العقل المجرد كجوهر. بل إنّ أفلاطون وافق أستاذه سقراط كما وافق أرسطو بعد نسبة «أثولوجياً» له. وافق أستاذه أفلاطون بالرغم من إبطال ابن‌سينا لها فى *الشفاء*. العالم الأدنى ظل للعالم الأعلى. و العشق فى النفوس يجبلها على اعتبار الأمور الجسمانية المحسوسة مثالات على الأمور الروحانية العقلية. فالماهية تتحقق فى الواقع عن طريق عشق النفس.[٢٦]

و الوحدة و الكثرة أيضاً من أكثر المراحل تجرداً. الوحدة لاتستلزم المفسدة و لاالتضاد و الانقسام بل هى مساوقة للوجود. و هى ليست مجرد أمر اعتباري بل هى أمر وجودي، لذلك كان الوجود واحداً و كثيراً فى آن واحد.[٢٧] و نموذج ذلك الأنا و الآخر. فالأنا واحد و الآخر كثير مثل الرسول و الصحابة، و القائد و الجماهير.

و العلة و المعلول أقرب إلى التاريخي منها إلى الصوري.[٢٨] فهما أقرب إلى الحركة و الفاعلية و النشاط. و هما من مقولات القدرة و الإرادة مثل القادر و المقدور، و الإرادة و المراد. و العلة تدور مع المعلول وجوداً و عدماً كما هو الحال عدد الأصوليين. لا فاعل دون مفعول، و لامفعول دون فاعل. و العلة متقدمة على المعلول بالتشرف و ليس بالزمان. و يبطل التسلسل و الدور طبقاً للتصور الدائري الشهير لصالح التصور الطولى الذى يبدأ بعلة أولى مع أنّ التصور الدائري أقرب إلى العلم، و التصور الطولى أقرب إلى الدين. و العلة أقوى من المعلول لأنّ المعلول صادر عنها. و البسيط علة المركب مع أنّ البسيط قابل و فاعل، يؤثر و يتأثر فى علاقاته بالناس و ليس العلة المطلقة و المؤثر الذى لايتأثر. و الواحد علة الكثير لأنّ الكثير يصدر عنه. و الجوهر علة الأعراض لأنّ الأعراض تتقوم به. و التصورات مبادئ لحدوث الأشياء لأسبقية النظر على العمل و العلة على المعلول. العالم معلول و الواجب علة، و لايستغنى المعلول عن العلة. و العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة. و علاقة الإنسان بأفعاله مثل علاقة اللّه بالعالم، يتشابهان فى الكمال و النقص. و الفاعل هو الفاعل المريد المختار، و قد تكون العلة شوقاً مثل شوق الهيولى إلى الصورة. و لايوجد بخت أو اتفاق عرضي أو عبث بل

قصد و غاية ضد أنبادقليس. فللأفعال الاختيارية غاياتها. لذلك كانت أفعال الّله كلها مصلحة و حكمة، و كذلك غايات كل الكائنات الحية. فالعلة الغائية هى العلة الفاعلة بالحقيقة. إذ تتشبه الأشياء بالمبدأ الأعلى، و هو الغاية القصوى و الخير الأقصى.

و القوة و الفعل مقولتان صريحتان على الحركة و النشاط و إمكانية تحويلهما إلى فعل و تحقق، طاقة و حركة، كمون و ظهور، و سهولة تحويلهما من المستوي الصوري إلى المستوي التاريخي.[٢٩] و الفعل يستلزم القدرة. و يوجد مع الانفعال. و العدم لا يسبق الفعل بل القوة. و القوة ليست عدما بل إمكانية قبل أن تتحقق بالفعل. و القدرة ليست مجرد مزاج بل إرادة قصدية. و لا يقتضى إثبات الحركة إثبات المحرك الأول. فالحركة و الفاعلية و النشاط مقولات إنسانية لا كونية. و لا تقتضى إثبات سبق الفاعل على الفعل، و المحرك على الحركة لأنهما متلاصقان، لا فراغ أو مسافة بينهما. فالعدم الفاصل لا وجود له. و تتقدم القوة على الفعل كامكانية كما يتقدم الفعل على القوة كبداية. و ذلك كله يتحقق فى الزمان على نحو تدريجي مرحلى. يبدأ الزمان ببداية الفعل و الحركة. و الآن لحظة متميزة فى الخلق و الإبداع.

و أحوال الحركة مثل أحوال الصوفية تدل على علامات الطريق المزدوجة مثل الخوف و الرجاء، الصحو و السكر، الغيبة و الحضور، الهيبة و الأنس، الفقد و الوجد، جدل السلب و الإيجاب.[٣٠] و الحركة ليست فى المكان بل فى الزمان، ليست فى الخارج بل فى الداخل.[٣١] و السكون ليس أمراً عدمياً بل هو غياب الحركة أو الحركة فى المكان. و الحركة سريعة أو بطيئة طبقاً لمنطق الجدل التاريخى. و قد تتضاد الحركات مثل تضاد الحركة المستديرة و الحركة المستقيمة فى تصورين متضادين، التصور العلمي و التصور الدينى، الأولى حركة دائمة، و الثانية حركة مؤقتة. و للنفس حركتان، إرادية اختيارية. و قد تجتمع عدة حركات فى مكان واحد فى صراع بينهما.

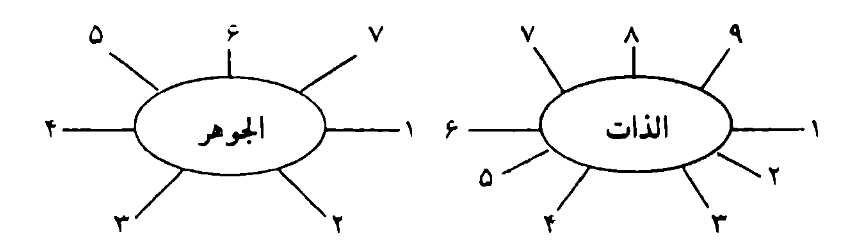
و القديم و الحادث هما المتقدم و المتأخر فى الفعل و ليس فى الكون، يدلان على مراحل التاريخ و مسار المجتمع بين قطبى التجاذب فيه.[٣٢] و هى ألفاظ قرآنية (لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر). و هو القادر على تحويل محاور الثقافة الموروثة من البعد الرأسي إلى البعد الأفقي، من العلاقة بين الأعلى و الأدنى فى «الحكمة المتعالية» إلى العلاقة بين الأمام و الخلف فى الحكمة «المتدانية».[٣٣]

و العقل و المعقول مثل الحاس و المحسوس، الذات و الموضوع.[٣٤] فالعلم فى النفس وجود ذهنى. و التعقل هو اتحاد العاقل بالمعقول. و العقل الفعال مجرد صورة فنية للعلم الكلى. و المثل الأعلى وحدة العقل و العاقل و المعقول، الذات التى تضم المعرفة و موضوعها، و هو العقل البسيط، و الإدراكات الخارجية و الداخلية جزء من العقل. و يمكن حدوث تعقلات كثيرة دفعة

واحدة مثل الحدس. و فى هذه الحالة يكون العقل قوه قدسية. العقل إمكانية و استعداد، يصير من العقل الهيولانى إلى عقل بالفعل. أما العاقل فهو العاقل بذاته. ليس من شرطه التجريد بل الوعي بالذات. و التعليم ليس تذكراً كما هو الحال عند أفلاطون بل وعياً بالذات. و الحواس لا تعى ذاتها إلا بعد حصول الوعى بالذات أى التعقل، (فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور). و العقل هو الجانب الناظر فى الوعي الانسانى فى العالم. هو العاقل و العالم معقول، عالم و العالم معلوم.[٣٥]

و السفر الثانى من الحق إلى الحق هو العلم الطبيعي، لا فرق بين الحق و الخلق، بين الطبيعة و ما بعد الطبيعة، بين الطبيعة المطبوعة، و الطبيعة الطابعة بلغة اسبينوزا. لذلك يستمد العالم الطبيعى من العالم الإلهى بعض المبادئ.[٣٦] فالخلق حق، و الحق خلق كما هو الحال عند ابن عربى، و ذلك فى تعريف الطبيعة و نسبتها إلى الصورة و النفس و المادة و الحركة، و أنّ فعلها خير و صلاح.

و يتركز السفر على مبحث الجوهر و الأعراض كما هو الحال فى علم الكلام المتأخر، بداية بالأعراض و نهاية بالجوهر. و هى نفس بنية الذات و الصفات، المركز و الأطراف، الواحد و الكثيرة، البؤرة و المحيط على النحو الآتي:



و الأعراض هى مقولات الكم، و الكيف، و الإضافة، و الوضع، و الأين (المكان)، و المتى (الزمان)، و أن يفعل، و أن ينفعل، و الملكية. و يمكن تحويلها من المستوي الصوري إلى المستوي التاريخي لأنها فى الأصل تصور مادى للشيء و صفاته. و هى صورة الإنسان فى الموقف، و الذات فى العالم، و النص فى السياق.

و يتصدر الكم و الكيف. و الكم متصل و منفصل، لا يقبل الشدة و الضعف، لا ضد له بالرغم من معارضته لكم آخر. و المكان ملأ لا خلاء فيه. و الزمان وعي ذاتي. و الوضع تخيل، و الفعل و الانفعال تأثر و تأثير. و الكيف غير الشكل بل حال الشيء. و هو على أنواع: الكيفيات المحسوسة، الملموسة المبصرة و المسموعة و المذوقة و المشمومة طبقا للحواس الخمس

و كما هو الحال في نظرية الوجود في علم الكلام.[٣٧] و في المبصرات يتم تحليل النور و الضوء و الشعاع و البريق. و كلها مظاهر للنفس و الإرادة، و الألم و اللذة، و المزاج، و الصحة و المرض. و هناك كيفيات كمية مثل الاستقامة و الاستدارة. و الشكل لا ضد فيه و لا شدة و لا ضعف. و المضاف ليس موجوداً في الخارج بل علاقة ذهنية. و التضاد نوع من الإضافة.[٣٨]

و يأتي الجوهر بعد الأعراض.[٣٩] و يستحيل أن يكون شيء واحد جوهراً و عرضاً في آن واحد. الجوهر هو الشيء و يتحدد بالأبعاد الثلاثة. و هو متصل مادي أي هيولى. و تصاحب الهيولى الصورة وللأجسام طبائع خاصة تحركها و تجعلها مؤثرة، لاتهم أقدمية الصورة على المادة ما داما متلازمين. و توجد الأجسام على سبيل التجدد. فالعالم حادث و متجدد، متغير لا يثبت على حال مما يجعله نموذجا للمجتمع و التاريخ.

و السفر الثالث من الحق إلى الخلق. هو العلم الإلهي النازل الذى لا يأتى إلا استقراء من العلم الطبيعي. و يتكون من عشرة مواقف مثل الايجى حول نظرية الذات و الصفات و الأفعال، استدراكا على السفر الأوّل حول واجب الوجود. والأدلة على وجوده صوريه خالصة في حين أنّ واجب الوجود مطلب و اقتضاء، الشعور بالمثل الأعلى و النزوع إلى تحقيقه. و هو واحد لا شريك له، بسيط لا تركيب فيه، كامل لا نقص يعتريه إلى آخر هذه الصفات الإنشائية لكامل الأوصاف.[٤٠] و هو وصف للذات الإلهية على نمط الذات الإنسانية قياسا للغائب على الشاهد. فالأصل الإنسان و الفرع اغترابه خارج ذاته.

و الصفات على العموم هى عين الذات كما تقول المعتزلة و فى نفس الوقت زائدة عليها كما تقول الأشاعرة جمعا بين الموقفين. فالذات واحدة بمفهومات كثيرة.[٤١] و لا حل لها إلا بالعودة إلى الأصل فى الذات الإنسانية فى تجربة الحب البشري أو القصاص. فالمدل يقتضي التوحيد بين الذات و الصفات، و الرحمة تقتضي التمييز بينها.

و العلم اتحاد المدرك بالمدرك لا على طريقة المعتزلة أو الصوفية أو المثل العقلية الأفلاطونية أو اتحاد العاقل بالمعقول عند فرفوريوس أو ارتسام صور الأشياء فى الذات الإلهية، و الانتهاء إلى إضافة العلم للعالم إضافة اشراقية. فالعلم حال للعالم. و هو علم كلي. و مع العلم تأتي رموزه مثل القضاء و القدر و اللوح و القلم و العرش و الكرسي، و هى مراتب العلم. العلم صفة للإنسان ثم يعزى إلى اللّه قياسا للغائب على الشاهد.[٤٢] و هى صفة يتحلى بها الإنسان و يعشقها الجاهل. و بدلا من تجسيمها و تأليهها يمكن تحقيقها بالفعل فى الأمة حاليا لمحو الأمية منها.

و القدرة فى الإنسان عين القوة، و فى الله عين الفعلية مما يدل على اشتراك الصفة. و هى قدرة وجوب و ليست قدرة اختيار. و مع القدرة تضاف الإرادة التى تعنى عند المتكلمين الخلو عن الهوى و الانفعال. و القدرة و الإرادة ينبعان من الحكمة. و يمثل صدرالدين أفعاله تعالى بأفعال النفس و قواها. و إذا كانت الإراده قديمة فيجب الرضا بالقضاء بما فى ذلك المعاصي و

الشرور.[٤٣] و هو ما يتعارض مع كسب الأفعال عند الأشاعرة و خلقها عند المعتزلة. و هى قيمة للتمثل للأمة العاجزة بدلا من تأليه القدرة. و الحياة ليست الحياة الجسمية بل الحياة الشعورية.[٤٤] و هى شرط العلم و القدرة. فلا علم و لا قدرة لميت. و هى قيمة تتمثلها الأمة الميتة الهامدة الراكدة الخاملة، الكم دون الكيف، الجسد دون الروح، الثقل إلى الأرض دون الحركة فى التاريخ.[٤٥]

و الكلام و رموزه مثل الكتاب و القلم و إنزال الكتب و إرسال الرسل و كيفية نزول الكلام و هبوط الوحي على القلب، و الظاهر و الباطن، و لغة الرمز و الإشارة و ألقاب *القرآن*، كل ذلك أدخل فى علوم *القرآن* و دلالاته دون التعرض للنسخ و المكى و المدنى. الكلام الرأسي أدخل فى نظرية النبوة. و الكلام الأفقي هو موضوع العلوم السياسية. و أهم دلالتين «أسباب النزول» و أولوية السؤال على الجواب، و المكان و المواقف، و «الناسخ و المنسوخ» و أولوية الزمان و القدرة و الأهلية و التطور و التغير. و هو ما ينقص فى التشريعات المعاصرة بعد أن تحول الكلام إما إلى عقائد مطلقة و ليس ايديولوجيات سياسية أو إلى أحكام مطلقة دون مراعاة مصالح العباد، و حرفية و نصوص دون روح و مصالح، و على عكس الحكمة الصينية القديمة «لا أسمع، لا أبصر، لا أتكلم».[٤٦] و الإرادة تتجلى فى موضوعات العناية و الرحمة و الشر و الضر و القضاء و التقدير، موضوعات العدل عند المعتزلة و الفلاسفة و الكسب عند الأشاعرة.[٤٧] فهذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة كما هو الحال عند ليبنتز. تبدو العناية فى خلق السموات و الأرض و الإنسان.[٤٨] و جميع الموجودات عاشقة للّه إذ يسرى العشق فى كل الأشياء. و اللّه هو المعشوق الحقيقي، و للإنسان عشق الصور المفارقة مثل عشق الظرفاء و الفتيان للأوجه الحسان. و تتفاوت المعشوقات لتفاوت الموجودات. و يختلف الناس فى المحبوبات طبقا لوعيهم الذاتي. و المحبة الإلهية خاصة بالعرفاء الكاملين. و مباحث العدل بطبيعتها ألصق بالناس و البشر و الكون من مباحث التوحيد دون تأويل. و العلاقة بين القدرة و الإرادة علاقة العام بالخاص، الطاقة بالفعل، الإمكان بالتحقق.[٤٩]

و لما كان السفر الثالث من الحق إلى الخلق تتجلى فيه نظرية الصدور أو الفيض تجاوزاً لثنائية الخلق، و لإيجاد علاقة اللّه بالعالم على نحو متصل و على مراحل فى آن واحد جمعا بين الاتصال و الانفصال إلا أنها مراحل أفقية و ليست رأسية. و التاريخ مراحل أفقية و ليست رأسية.[٥٠] و الفيض أحد مظاهر الجود الإلهي. و من ثم يمكن تحويل الفيض الكونى إلى فيض إنسانى و التوفيق بين الشريعة و الحكمة فى دوام فيض البارئ و حدوث العالم.[٥١]

و السفر الرابع من الخلق إلى الخلق في النفس، عالم الشعور، انتقالاً طبيعياً من الصوري إلى المادي، و من المجرد إلى العيني. و من المتعالي إلى المتداني قبل العودة إليه من جديد في تجرد النفس الناطقة و مفارقتها البدن و المعاد. أحكام النفس و تحديد مراتبها، و البراهين على وجودها و ماهيتها و جوهريتها تدل على الوعي بالذات كتجربة حية بديهية لا تحتاج إلى برهان مثل «الكوجيتو» الديكارتي أو «الإنسان الطائر» عند ابن‌سينا.[٥٢]

و تثبت ماهية النفس و جوهريتها و تميزها عن المزاج و جمعها لأجزاء البدن و قواها المتشعبة في البدن و انقسامها إلى المدركة و أنواعها الغازية و النباتية و الحيوانية بالإدراك و العلم. فهي واحدة و كثيرة في آن واحد.[٥٣] النفس واحدة و قواها ظلال لها. تتعدد ملكات النفس و الإنسان واحد. تتجزأ قواها و الوعي بالذات واحد.

و تتعدد القوى النباتية المتميزة عن الغاذية و النامية في الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة. و القوى المصورة في المني و تشابه أجزائه هي النفس البيولوجية. ثم تتميز في النفس قوتان العاملة و العالمة، و يكونان الإنسان الكامل. و لا يمكن تحديد وقت تعلق النفس بالبدن لأنّ الوعي ينشأ كوعي ذاتي دون انقسام بين النفس و البدن، بالرغم من أنّ فراقها للبدن سبب الموت.[٥٤]

و هناك قوى مختصة بالنفس الحيوانية مثل الحس و الإحساس بالملائم و غير الملائم و الإدراكات الحسية طبقاً للحواس الخمس. و هو ما يتداخل مع الكيفيات في نظرية الوجود في العلم الطبيعي و طرق الإدراك كالانطباع و تحليل الحول في الأبصار.[٥٥]

و الإدراكات الباطنة مثل الحس المشترك و الخيال و الوهم و الذاكرة و الحافظة. و النفس واحدة جامعة لكل هذه القوى. تدرك الجزئيات و الكليات. و لقد تصورها القدماء متحركة لأنّ الحركة شرط الحياة. و هي في نفس الوقت جسم. لذلك يشتق لفظ «نفس» من «التنفس». هي حرارة و دم، من جنس المدرك و شبيهه، و في نفس الوقت من الأعداد.[٥٦] و هو ما يشبه التحليلات الوجودية المعاصرة لعلاقة النفس بالبدن خاصة عند ميرلوبونتي في «ظاهريات الإدراك الحسي» و «بناء السلوك».

و النفس الناطقة متجردة عن البدن. فهي ليست جسماً و لا مقداراً. و الصور العقلية فيها لا تنقسم. و تضعف القوة العاقلة مع ضعف الجسم مما يضعف إثبات وجود العقل المفارق للإنسان. و يعني تجرد النفس تميزها عن البدن و الروح في آن واحد. و الروح باقية بعد الموت على عكس المتكلمين الذين يرون أنها جسم لطيف.[٥٧]

و السؤال هو كيفية تعلق النفس بالبدن و حدوث النفوس البشرية ضد أفلاطون الذي قال بقدمها. فهي جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، و هي صورة القدماء عن عالم القدس و سقوطها في هذا العالم، قدم النفوس في مقابل القول بحدوثها. لا تفسد بفناء البدن، جزئية و

كلية، فردية و عامة، متعددة و واحدة. و هذا هو إشكال الثنائية القديمة فى تاريخ الفكر البشري فى حين أنّ ثورة المستضعفين تتطلب تجاوز الثنائية التقليدية إلى وحدة النفس و البدن فى الوعي بالجسم و الوعي بالعالم. البدن ضعيف، مريض جائع عار. و النفس عليلة بعلة البدن.[٥٨]

و بالرغم من تجسم النفس بصور أخلاقها إلا أنّ التناسخ صاعداً أو هابطاً باطل لاستحالة تعلق نفسين ببدن واحد بالرغم من فاعلية النفس بقبول الصور و الأنواع المختلفة دون علاقة بالأجرام السماوية و وجود برزخين كما قال الغزالى. تنقطع صلة النفس بالبدن حين الموت لاستقلالها فى الوجود و تميزها عنه مثل السفينة الجارية فى البحر. و الحقيقة أنّ تناسخ الأرواح يلغى فردية النفس و مسئولية الإنسان ولكن يثبت استمرار الحقيقة و وحدتها عبر التاريخ. و تتكرر النماذج فى الواقع مثل حكماء الإشراق. و هو ما عناه المحدثون باسم «الأنماط المثالية».[٥٩]

و النفوس الشريفة كالمبادئ المفارقة. و الإنسان له منازل و درجات يترقى فيها طبقاً لمراتب التجرد دون إبقاء بعض الصفات و نفى البعض الآخر بل عن طريق الاعتدال. ينتقل الإنسان من العالم البشري إلى العالم النفسانى العقلي، ارتقاء بالروح، من المتدانى إلى المتعالى. و الموت هو انسلاخ النفس عن البدن و العود إلى الإنسان الأول غير الجسمانى كما قال أرسطو. و لا تختلف حواس الإنسان فى هذا العالم عنها فى العالم الأعلى قياسها للغائب على الشاهد.[٦٠]

و يثبت المعاد الروحانى ابتداء من تعريف ماهية السعادة الحقيقية و أجلها سعادة القوى العقلية و هى فى تجردها و تصورها للمعقولات. و ضدها الشقاوة العقلية و خلو بعض النفوس عن المعقولات لأمور مانعة. و السعادة و الشقاوة حسيتان عند العامة، روحيتان عند الفلاسفة. الأولى فى الدنيا، و الثانية فى الآخرة. و قد جعل الغزالى الأولى فى الآخرة أيضاً.[٦١]

و القضية فى المعاد الجسمانى بين الإنكار و الإثبات سواء عند فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام خاصة و أنّ آيات *القرآن* لها ظاهر و باطن. و حجج الإنكار تقوم على عدم وفاء الأرض للأبدان غير المتناهية، و طلب المكان للجنة و النار، و التزاحم المكانى، و عدم استحالة التناسخ، و انكار البعث، و صعوبة إعادة الأجسام التى مضت عليها دهور طويلة. و الحقيقة أنّه مادام المعاد روحانياً فلا لزوم للأجساد. و إذا كانت النفس خالدة بعملها فإنّ الجسد خالد بمادته. فالمادة لا تفنى و لا تتبدد فى دورة الحياة و الموت، من فوق الأرض إلى تحتها.

و لا يخرج صدرالدين عن التصور التقليدي للمعاد ابتداء من عذاب القبر، و ما تبقى من الإنسان مثل «عجب الذنب» الذى منه يبدأ نشر العظام. الموت و البعث الحسيان حق. فالأجسام قابلة للحياة الأشرف بلا تمايز بين الموجودات. الحشر للعقول و النفوس الحيوانية و الإنسانية و النباتية بل للجماد و العناصر و للهيولى و للأجسام المادية. فالله يفيض على الموجودات آخر الزمان. و الكون مستمر و دائم بدوام الله. بل و يتم الحشر بداية بعجب الذنب كما تروى أخبار الآحاد. و الحقيقة أنّ هذه التمثيلات المادية لكيفية الحشر تقوم على قياس

الغائب على الشاهد، و بعقلية الغرائب و العجائب. مع أنّ الخلود مطلب نفسي خالص من خلال الفعل و الأثر، بعد إنساني و ليس في الأشياء.

و يستمر تجسيم المعاد في علامات الساعة مثل نفخ الصور، و القيامتان الصغرى و الكبرى، و الميزان و الصحائف و الكتب و الأعراف و الجنة و النار و النعيم و العذاب و شجرة طوبى و شجرة زقوم، و الزبانية و الملائكة و العرش و ذبح الموت في صورة كبش أملح، و كلها آليات في التصوير الفني لعالم العجائب و الغرائب. دلالتها في محاسبة النفس طبقاً للأعمال، راحة الضمير أو عذابه، ملحمة البداية و النهاية. لها تأويلها عند أهل العرفان، التطلع إلى المستقبل، و تحقيق الهدف. فالصراط صورة للمعرفة، و الصحائف للأعمال، و الميزان للعلوم، و أبواب الجنة و النار السبعة مشاعر إنسانية مجسمة.[٦٢]

٣. من الثوري إلى الأيديولوجي

إذا كانت قراءة صدرالمتألهين ممكنة من أجل رد الصوري إلى التاريخي فإنّ قراءة الخميني تكون أيضا ممكنة من أجل رد الثوري إلى الأيديولوجي، و العملي إلى النظري، و الخطابة السياسية إلى النظرية السياسية. فقد استعمل الإمام الخميني في الخطاب الإسلامي الثوري القول الخطابي في الخطب و البيانات الثورية، و هو الأغلب، و القول الجدلي و هو الأقل مثل *كشف الأسرار* في جدله مع الخصوم في الداخل و الخارج، و القول البرهاني في مؤلفاته الفقهية مثل *تحرير الوسيلة* و ملخصاته المختلفة مثل من «*هنا المنطلق*» و «*زبدة الأحكام*» و هو الأقل. و نادراً ما يستعمل القول البرهاني من أجل التأصيل النظري للثورة الإسلامية كما فعل في *الحكومة الإسلامية* و في *جهاد النفس أو الجهاد الأكبر*. و إذا كان صدرالمتألهين قد اتجه نحو *الحكمة المتعالية* و *الشواهد الربوبية* على المستوي النظري فإن الإمام الخميني قد انشغل بمجاهدة أعداء الأمة في الخارج و في الداخل على المستوي العملي. الأوّل خارج الزمان و المكان، و الثاني داخل الواقع و التاريخ. و عندما يجد نفسه مضطرا للظهور في أجهزة الاعلام الغربية و الإجابة على أسئلة الإعلاميين تظهر بعض الجوانب الأيديولوجية. و الإمام الخميني على وعي بضرورة مواجهة العالم بأيديولوجية إسلامية ثورية لم تكتمل بعد. و على أحفاده إتمام المهمة و أداء الرسالة.[٦٣]

و تقل الشواهد النقلية في خطبه و بياناته السياسية باستثناء (إنّا لله و إنّا إليه راجعون) في بيانات التعزية للشهداء. التحول إذن من الخطابة السياسية إلى التنظير السياسي ممكن نظراً للاعتماد على الواقع مباشرة، الواقع الجماهيري أو على الأقل الواقع السياسي من خلال الجماهير. فالجماهير جزء من الخطاب، طاقة الجماهير و ليس عقلها.

و هو ليس بعيداً عن روح الستينات و خطاب الستينات، خطاب حركات الاستقلال الوطنى مثل عبدالناصر، و سوكارنو، و نكروما، و سيكوتورى، و بن بللا، و يمكن تحويله إلى خطاب ما بعد الاستقلال من أجل بناء الدول و تربية العقول.

و يمكن تصنيف مؤلفات الخمينى التى طبعت حتى الآن فى أربعة أنواع: الفقه، و أصول الفقه، و الحديث، و العرفان، و مع أنّه أستاذ الفلسفة و العقيدة، تغيب المؤلفات الفلسفية أو الكلامية الخالصة. و الفقه تقليدي باستثناء بعض الزيادات فى الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و الدفاع، و بعض المسائل المستحدثة. أصول الفقه يدور حول الاجتهاد و التقليد، و المنافع و المضار. و الحديث علم نقلي خالص لايستطيع المحدثون مباراة القدماء فيه فى نقد السند و إن استطاعوا ذلک فى نقد المتن. و العرفان لديه نابع من العبادات و تأسيس الجانب الأخلاقي فيه، ثم الانتقال من الأخلاق إلى العرفان بعد تصفية النفس و تحليتها بالفضائل و كما هو الحال فى السفر الرابع فى النفس، من الخلق إلى الخلق عند صدرالمتألهين.[٦٤]

فمن حيث الكم يغلب على المؤلفات العرفان و الأخلاق و التصوف ثم الفقه ثم أصول الفقه ثم الحديث. فالعرفان لديه أقرب إلى الأخلاق. و قد بدأ الإمام الخمينى مدرسا للأخلاق و انتهى مدرسا للأخلاق. و يتبع أسلوب القدماء فى الشرح و الحاشية، و هى من متطلبات مراتب علماء الشيعة.[٦٥]

أ. من ولاية الفقيه إلى ولاية الأمة. *الحكومة الإسلامية* أو *ولاية الفقيه* هو أهم كتاب نظرى فى الفقه السياسي و تتم ممارستها عملياً بالرغم من الخلاف عليها جذرياً بين الإسلاميين عملياً، و حول مداها بين الاصلاحيين و المحافظين. و بالرغم من أنّ العلماء ورثة الأنبياء، و أنّ الفقهاء أمناء الرسل إلا أنّ هذه الوراثة تتحق فى وظيفة الحسبة و هى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية أي الرقابة على السلطة التنفيذية كنوع من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فى الأسواق و هو الأصل الخامس من أصول المعتزلة. هى أمانة «الدين النصيحة» التى يقوم بها كل عالم من علماء الأمة من فوق المنابر أو فى ساحات المساجد أو فى حلقات الدرس أى بلغة العصر فى أجهزة الإعلام.[٦٦]

إنّ الفقهاء ليسوا سلطة تنفيذية بل سلطة تشريعية و قضائية. إنّما الذى يقوم بالتنفيذ هى المؤسسات و السلطات التنفيذية منها بما فى ذلک وظيفة الإمام أي رئيس الدولة و رئيس الوزراء و الوزراء و قواد الجيش. لا يمثل الفقهاء ولاية اعتبارية إذا كانت تعنى الولاية التنفيذية التى تقوم بها مؤسسات الدولة. تعنى الحاكمية لله إذن ليس لشخص رجل الدين بل الحاكمية للقانون. و الشريعة وضعية بالرغم من أنّ الله واضعها و الإمام مستنبطها، و الحارس عليها و ليس منفذها. السلطة التنفيذية فى أيدي أهل الاختصاص، أهل الحل و العقد. العلماء هم المرجع فى التشريع و القضاء و ليس فى الحكم، الحكم الشورى. و الإمامة عقد و بيعة و

اختيار. العلماء ليسوا منصوبين للحكم بل للنصيحة. و لا يعزلون لأنهم القادرون على عزل الحاكم الظالم و الخروج عليه إن لم يستمع إلى النصيحة، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و نقض البيعة، و مصالحة الأعداء أو التهاون فى الذب عن البيضة، و تقوية الثغور أو فى استرداد حقوق المظلومين أو فى عدم تحقيق المقا ـد الكلية للشريعة. و ليس الخمينى ذاته رئيس دولة. فرئيس الدولة مدنى و ليس رجل دين له فقط حق الرقابة و الإشراف دون سلطة التنفيذ.

أما الولاية التكوينية فإنها أقرب إلى عقائد الشيعة منها إلى النظم السياسية. هى تشخيص كونى للإمام، و تأليه للسلطة فى حين أنّ الحكم مسألة شرعية. و بالرغم من أنّ الله هو واضع الشريعة إلا أنّها شريعة وضعية تقوم على أحكام الوضع أي ميدان الفعل و مكوناته فى العالم: السبب، و الشرط، و المانع، و العزيمة و الرخصة، والصحة و البطلان كما حددها الأصوليون. هى موضوع شهادة و ليست موضوع غيب، فى الأرض و ليست فى السماء مع الناس و ليست مع الملائكة، فى مواجهة عروش الملوك و لا تحمل عرش الله، سلطة إنسانية و ليست مرتبة كونية «لا يبلغها ملك مقرب و لا نبى مرسل».(٦٧)

إنّ التحول من ولاية الفقيه إلى ولاية الأمة يحفظ الدولة من جذور التسلط و التصور الهرمي للعالم و تحديد العلاقة بين طرفية بين الأعلى و الأدنى فى تصور رأسي و ليس بين الإمام و الخلف فى تصور أفقي. الأوامر من القائد إلى الشعب، و التنوير من الشعب إلى القائد خشية الانتقال من سلطة إلى سلطة، من الملك إلى الإمام، و تظل بنية التسلط قائمة. هى حكومة الشعب و ليست حكومة الله، والجنود جنود الشعب و ليسوا جنود الله، و الثورة واجب شرعي و ليست حكومة الله. و الجنود جنود الشعب و ليسوا جنود الله، والثورة واجب شرعي و ليست وعد الله. الثورة ليست مجرد تغيير النظام السياسي عن طريق الانقلاب بل تغيير بنية التسلط من الثقافة الموروثة التى صبت فى الثقافة الشعبية أساس الثقافة السياسية.

ب. **من جهاد النفس إلى الجهاد الأكبر**. و ربما كان *جهاد النفس أو الجهاد الأكبر* أقرب نصوص الإمام الخمينى إلى صدرالمتألهين. يبدو فيه الإمام مصلحاً أخلاقياً تقليدياً. لا يشكك فى صحة حديث «عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» الجهاد الأصغر هو جهاد العدو و الجهاد الأكبر هو جهاد النفس. فى حين يشكك بعض المصلحين المعاصرين مثل أبى الأعلى المودودى و حسن البنا و سيد قطب فى رواية الحديث نظراً لضعف سنده و خطورة متنه على الصراع ضد الاستعمار و الصهيونية.(٦٨) الثورة الأخلاقية عند الإمام شرط الثورة السياسية، و الأخلاق الفردية أساس البنية الاجتماعية، و القدوة الحسنة تسبق تجنيد الجماهير.

و فى نفس الوقت يستشهد الإمام بقول الحسين بن على بأنّ الحياة عقيدة و جهاد فى سبيل الحرية و الاستقلال و استعادة الحقوق السلبية، جهاداً ينصر به المستضعفون و المظلومين، جهاداً يدفع به الظلمة و الجائرون، جهاداً فى سبيل الرفعة و المنعة و العزة و الفضيلة و المجد.(٦٩)

و المناجاة الشعبانية غير النظرية الثورية، و ضيافة الله غير حركة التاريخ، و حجب النور و الظلمة غير جدل التاريخ، تقدماً و نكوصاً، و قيام الأمم و سقوطها، و نهضة الشعوب و انهيارها، و بعد العلم و العمل و ليس الإيمان. الإيمان فى حاجة إلى برهان من العلم. الإيمان هو الدافع و الباعث، المحرك و المنبه. صحيح أنّ اليقظة خطوة أولى فى السلوك و لكنّ العمل الفعلي وسيلة تغيير المجتمع و حركة التاريخ.

ج. من فقه العبادات إلى فقه المعاملات. و للإمام الخمينى *تحرير الوسيلة*.[٧٠] و هو كتاب تقليدي فى الفقه باستثناء الكتاب السادس فى «الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر» و الفصل الملحق به فى «الدفاع». و فى نهاية الجزء الثانى «المسائل المستحدثة» مجرد ملحق إضافى دون أن يكون كتاباً فقهياً جديداً.[٧١] و تختلف الكتب فيما بينها من حيث الكم. أكبرها الصلاة ثم الطهارة. و بدأ التحول من فقه العبادات إلى فقه المعاملات.[٧٢]

و أكبر تحديث فى المسائل المستحدثة الصلاة و الصوم فى وسائل السفر الحديثة مثل الطائرات. و مازالت تغلب عليها المسائل الاقتصادية التقليدية مثل المعاملات البنكية، التأمين و الكمبيالات و السرقفلية و بطاقات اليانصيب أو بعض المسائل الغيبية المعاصرة مثل التلقيح و التوليد، و التشريح و الترقيع، و تغيير الجنس من ذكر إلى أنثى أو العكس أو بعض المسائل الإعلامية مثل الراديو و التليفزيون. وفقه الثورة ليس هو فقه العبادات أو على أكثر تقدير فقه التجارة و البيع و الشراء، بل فقه الصناعة و التصدير و الشركات المتعددة الجنسيات و السوق العالمي و منظمة التجارة العالمية. و المعاملات البنكية تشكل البورصة و منظمة التجارة العالمية و اتفاقية الجات، و البنك الدولى، و صندوق النقد الدولى، و الديون، و المواد الأولية. و الأسواق، و العمالة، و الهجرة و انقطاع العام، و التأميم.

و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر هو فقه المصالح العامة، فقه الأمة. و مع ذلک مازال يدور عند الإمام الخمينى على تصور فردي، و ليس تصوراً جماعياً. أهم مسئلة فيه هو الوجوب و بالطريقة التقليدية، فرض الكفاية و فرض العين. المسائل حجج عقلية و حالات افتراضية أكثر منها «نوازل» واقعية. و على أكثر تقدير هى حالات اجتماعية بعيدة عن أحزان العصر و مآسيه. و يمكن أن تتطور أكثر فى كيفية مواجهة الحاكم الظلم و الخروج عليه كما هو الحال فى الفقه السنى. و يبدأ التغيير بالقلب و هو ليس السكوت حرصاً على نقاء الضمير بل التعبير عنه بحركات الوجه و لغة الجسد. ثم يأتي اللسان أي الجهر بالحق. و أخيراً تأتى اليد أي التغيير الفعلي. فمراتب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر عند الإمام الخمينى مراتب تصاعدية من القلب إلى اللسان إلى اليد. و هى عند أهل السنة مراتب تنازلية باليد ثم باللسان ثم بالقلب طبقاً للحديث الشهير «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه

فإن لم يستطع فبقلبه، و هذا أضعف الإيمان».[٧٣] كما أنّه يعتمد على الشواهد النقلية من *القرآن* و الحديث و أقوال الأئمة علي و الحسين، نماذج البطولة في التاريخ.

و الأمثلة السياسية المباشرة على مراتب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر قليلة. فمن نماذج المراتبة الأولى و هو الزجر القلبي أنّه لو كان في إعراض علماء الدين و رؤساء المذهب عن الظلمة و سلاطين الجور احتمال التأثير ولو في تخفيف ظلمهم وجب عليهم ذلك. و لو كان في رد هدايا الظلمة و سلاطين الجور احتمال التأثير في تخفيف ظلمهم أو تخفيف تجريهم على مبتدعاتهم وجب الرد ولم يجز القبول. و هناك عدة مسائل أخرى تدور كلها على كيفية مواجهة الجور.[٧٤] و في ختام كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فصل عن الدفاع.[٧٥]

د. من فقه المعاملات إلى فقه الثورة. إنّ المشكلة الرئيسية في فكر الإمام الخميني هي ثنائية التقليد و الثورة. فهو عالم تقليدي في مؤلفاته العلمية خاصة في العلوم النقلية، الحديث و الفقه أو العلوم النقلية العقلية خاصة أصول الفقه، و في نفس الوقت صاحب خطاب سياسي، بيان أو نداء أو رسالة إلى الجماهير. و ما بينهما فراغ في الأيديولوجيا السياسية، في الإبداع السياسي، في الفقه الثوري، الحلقة المتوسطة بين الفقه القديم و الثورة الحديثة. و هو ما يسمى بلغة العصر الثقافة الشعبية الحامل للثقافة السياسية أو ما سماه جرامشي الثقافة الوطنية، الغائبة في الجزائر مثلا مما يجعل التضحية بها سهلا ميسورا من الخطابين النقيضين، السلفي التقليدي و العلماني الحديث. هناك نظريات بلا ممارسات، و ممارسات بلا نظريات. و النية متوافرة لملأ هذه المنطقة الوسطى بين التراث القديم و الواقع المباشر، بين الفقه التقليدي و الثورة المعاصرة. دور الفقهاء هو التحول من فقه الحيض و النفاس إلى فقه المقاومة، و من إمامة الصلاة إلى إمامة الأمة كما أنشد محمد إقبال من قبل:

يا إماما لركعة في الورى أما تدرى ما إمامة الأقوام؟

و هذه النية لم تتحقق. و لم يملأ أحد هذا الفراغ إلا القلائل مثل طالقاني، و علي شريعتي و محمد خاتمي. و هو ما لاحظه الإمام الخميني و تمناه للأجيال القادمة.[٧٦] لم يشأ الإمام الخميني تثوير الثقافة الإسلامية الموروثة أو العالمة و تركها تقليدية و هو في خضم الممارسات الثورية. لذلك تشتد المحافظة الدينية لدرجة خطورة التراجع عن مكاسب الثورة عندما تصبح الثقافة التقليدية معادية للثقافة الثورية كما هو الحال الآن في الصراع بين المحافظين و الإصلاحيين. و الاستقلال فريضة شرعية. لقد فرض الله على كل مؤمن و مؤمنة المحافظة على البلاد الإسلامية و الذود عن استقلالها.[٧٧]

الإسلام ثورة سياسية و ليس مجرد شعائر و عبادات فقهية. الثورة و التحرر و التقدم أسماء تدل على نفس الشيء. و الإسلام أو الجهاد يعني في العصر الحاضر الثورة ضد الظلم

و الطغيان. العلماء هم العلماء الأحرار و ليس فقهاء السلطان أو فقهاء الحيض و النفاس. رجال الدين الفقهاء هم حصون الإسلام. و الأئمة، على و الحسين نماذج البطولة فى التاريخ. للعلماء إذن دور فى الثورة و الوقوف أمام الحاكم الظالم، فتثوير رجال الدين شرط الثورة السياسية. و ربما تحتاج المرحلة الراهنة للخطاب الدينى السياسي للثورة الإسلامية إلى التحول من فقه الثورة إلى أيديولوجية الثورة. كان الرسول ثوريا و كان الصحابة حوله يشاركونه فى التجربة الثورية. الثورة واجب شرعي كما أنّ النظر عند ابن رشد واجب بالشرع. و الطلبة هم علماء المستقبل. و من هنا أتت ضرورة تثوير المؤسسات الدينية و الحوزات العلمية. فالنبوة ثورة على الطاغوت. و الوحي ثورة على التسلط و الطغيان.

كان يمكن استعمال فقه القدماء، فقد المظالم و ديوان المظالم، و فقه الخروج على الحاكم الظالم، و التوحيد و العدل عند المعتزلة و الخوارج، و تصوف المقاومة من إعادة بناء الموروث القديم من جانبه التسلطي إلى جانبه الثوري، و من ثقافة الحاكم إلى ثقافة المحكوم، و من عقائد السلطة إلى عقائد المعارضة.(٧٨)

هـ . من الممارسة السياسية إلى التأصيل النظري. و أعداء الأمة اليوم نوعان: من الخارج و من الداخل. و كل منهما سبعة. فأعداء الخارج هم:

١. الاستعمار هو الأخطبوط الحديث لنهب ثروات المسلمين و السيطرة على مقدراتهم و تفتيت صفوفهم طبقاً لمبدأ «فرق تسد». شيعة و سنة باسم الغيرة على الطائفة فى العراق و إيران. تحتاج مقامة الاستعمار إلى نظرية فى المقاومة. و ربطه بالرأسمالية كما فعل لينين و بالمركزية الأوربية و بالعنصرية و بالهيمنة كقصد كما حاول «علم الاستغراب».

٢. و أمريكا هى الشيطان الأكبر، و المستكبر الأعظم. تريد غزو العالم كله و السيطرة عليه. تتحالف مع الصهيونية ضد العرب و المسلمين. و لا فرق بين أمريكا و روسيا و الصين و كل الدول الكبرى فى النيل من الإسلام كل على طريقته. لذلک على الجميع الاتحاد ضد أمريكا العدو الأوّل. فالتفرقة رأس كل رذيلة. و الحقيقة أنّه لا يكفى الهجوم عليها بل يضاف إلى الهجوم تحليل نظامها السياسي و الإقتصادي و الاجتماعي، و معرفة نقاط ضعفها و قوتها حتى يتحول العدو إلى موضوع دراسة و ليس موضوع خطابة تحشد الجماهير و تهزم الجيوش.

٣. و الصهيونية نوع من الاستعمار الاستيطانى الجديد. استولت على أكثر من نصف فلسطين فى ١٩٤٨ م، و واصلت إسرائيل اعتداءاتها على فلسطين و العرب فى ١٩٥٦ و ١٩٦٧ حتى احتلت فلسطين كلها. و من ثم لايجوز شرعا الصلح معها، منفرداً أو جماعة. و ما أخذ بالقوة لايسترد إلا بالقوة. لذلک على كل مسلم أن يتأهب و يسلح نفسه ضد اسرائيل. لا فرق بين الإمام الخمينى و عبدالناصر فى الستينات، فى نفس العصر لذلک سلمه عبدالناصر

و أيده ضد عدوهما المشترك الاستعمار و الشاه و إسرائيل. مسألة تحرير القدس فى حاجة إلى لاهوت الأرض.[٧٩] اعترف بها الشاه، و اعترفت بها مصر، و لايجوز شرعا الصلح بين إسرائيل أو الصلاة فى الدار المغصوبة.[٨٠]

٤. و الرأسمالية تقوم على نهب ثروات الشعوب. فالمشروع الاستعماري الغربى هو مشروع مادي استهلاكي يقوم على الربح و المضاربة و الاستغلال و الاحتكار، قانون الغاب الذى وضعه دارون و نيتشه. و قد يكون ذلك صحيحا فأين الاشتراكية الإسلامية القادرة على إعطاء البديل؟ و أين تطوير الاقتصاد الإسلامي و مكوناته؟ و أين ممارساته فى العالم الإسلامى الخاضع للنظام الرأسمالى العالمي؟

٥. و الماركسية مذهب مضاد للإسلام، مادية و إلحاد و شيوعية كما هو الحال فى التصور الشعبي و نقد الوعاظ و الدعاة من رجال الدين. و الماركسيون الإسلاميون تعبير الشاه. فلإسلام عدو الماركسية حتى مع تحالف الاثنين لإسقاط الشاه. و مع ذلك للماركسيين الحق فى المواطنة و حرية التعبير. و ماذا عن الاتفاق فى المبادئ العدل الاجتماعى و المساواة بين البشر، و العمل مصدر القيمة، و رفض الاحتكار و الاستغلال و التكوين الطبقي للمجتمع؟ و لايجوز اتهام أحد بالكفر و الإلحاد لأنه لم يشق أحد على قلوب الناس، و لا يجوز الحكم على أحد أو جماعة بأنّهم مجرمون يجب قتلهم بعد ثبوت هويتهم حتى بلا تحقيق و رحمة بهم بعد التحقيق مادام الحكم قد صدر قبل المداولة و إلا سالت الدماء أنهارا، و أخذ الحابل بالنابل، و عمت موجة التكفير كما كان الحال فى عصر الإرهاب بعد اندلاع الثورة الفرنسية.

٦. و العلمانية كما غرزها كمال أتاتورك فى تركيا و رضاخان فى إيران نبذ للدين و قضاء عليه، و فصل للدين عن الدولة، و تقليد التجربة الغربية. تجعل الغرب نموذجا يحتذى به. مع أنّ الغرب تجربة ضمن تجارب أخرى شرقية تقول بالتجاور بين القديم و الجديد، و إسلامية تقول بالاجتهاد. و ماذا عن قيمها الإسلامية مثل العقل و العلم و الإنسان و الحرية و الديمقراطية و التقدم و الحرية؟ و ماذا عن مقاصد الشريعة ابتداء، الحياة، و العقل، و الحقيقة، و العرض أي الكرامة الوطنية، و المال أي ثروات الشعوب؟

٧. و المنظمات الدولية ألعوبة فى أيدي الدول الكبرى و أداة لتنفيذ سياستها. تقوم على المعيار المزدوج فى تطبيق مواثيقها. إذا سرق فيهم الشريف تركوه، و إذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد. و تمثل هذه القوى ميزان العلاقات فى العالم بعد الحرب العالمية الثانية لصالح الغرب و أمريكا. و لهما السيطرة على الإعلام و الرأي العام الدولى. إنّ الدول الكبرى لا تفكر فى حقوق الإنسان إلا للرجل الأبيض و تستعملها ضد الحكومات التى تخرج على بيت

الطاعة و تعصى أمريكا. وثيقة حقوق الإنسان فى الغرب تستخدم لتضليل الأمم «لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم، إنّا لله و إنّا إليه راجعون».[٨١]

و الأعداء فى الداخل أيضاً سبعة

١. الملكية و تأخذ شرعيتها من الوراثة و ليس من الشعب، من الدم و ليس من البيعة. لذلك تجد أحلافها فى الخارج و ليس فى الداخل، مع الأجنبي و ليس مع الوطنى. و الإسلام يعارض مبادئ الملكية. و كل من يلاحظ السيرة النبوية يرى أنّ الإسلام جاء لهدم الظلم و الملكية، و أنّ الملكية من أرذل مظاهر الرجعية القذرة.[٨٢]

٢. التسلط و الطغيان و ما يصاحب ذلك من تعذيب و قهر للشعوب نتيجة للملكية الشاهنشاهية، و الدستور ما هو إلا قناع لاخفاء التسلط. و الهدف من إقامة الحكم الإسلامى إسقاط النظام الاستبدادى. لذلك كان دور الشعوب بقيادة المثقفين و العلماء و الأحرار الثورة ضد الحكام. فمشكلة المسلمين هم حكام المسلمين المستبدين. الثورة واجب شرعى، ثورة المستضعفين ضد المستكبرين دون انتظار المهدي.[٨٣]

٣. الفساد و مظاهر الانحلال فى السر و العلن، ليس فقط الانحلال الخلقي بل الفساد السياسي، و الرشوة، و تهريب الأموال. و هو ما عرض الإمام فى الأمور المستحدثة مجدداً فقه المعاملات القديم. و بعد أن تخلى العالم الإسلامي عن اختياره الاشتراكى فى الستينات و دخل فى العولمة و الخصخصة و قطاع الأعمال زاد الفساد لأنّ القيم الليبرالية التى تقوم عليها الرأسمالية لم يتمثلها مثل العقلانية و المنافسة الشريفة.

٤. و الرجعية يمثلها رجال الدين، فقهاء السلطان و فقهاء الحيض و النفاس. يزينون للسلطان ما يشاء و يبررون له من القرارات ما يريد. تخلق طبقة من رجال الدين، تتوسط بين الحاكم و المحكوم و تستفيد من الاثنين. الرجعية ضد التمدن و العصرية، و الإسلام دين التقدم. و تمثلها الحكومات العميلة للغرب، و مشاريع الأحلاف الإسلامية، و التى تبدد أموال المسلمين من عائدات النفط و تعتبرها ملكية خاصة للعائلات مع أنّها من الركائز مما فى باطن الأرض الذى هو ملك للأمة.[٨٤] و تتجلى مظاهر الرجعية فى النعرات القومية و الطائفية و الحكومات العميلة المهزومة و وعاظ السلاطين و الإسلام الممسوخ و المهزومين.[٨٥]

٥. البهائية و المجوسية و الزرادشتية و كل الطوائف و الأقليات التى تظن واهمة أنّ الإسلام دين الأغلبية، أتاها وافداً من الخارج، و أنّها تمثل الديانات الوطنية فى البلاد قبل الإسلام. و البهائية قراءة صهيونية للعرفان، معبدها الرئيسي فى تل أبيب. تسقط الجهاد السياسي و تتستر

بالمحبة لتخفى أبشع أنواع الاستغلال. و المجوسية و الزرادشتية نحل وثنية تعلى من شأن ديانات فارس القديمة على حساب دين التوحيد.

٦. التبعية للغرب نظراً لارتباط الإسلام بالوطن و مصالح الناس. لذلک كان الشاه حليفاً للغرب وصنيعة له، و كان الغرب أكبر نصير له. أصبح الغرب مثلاً يحتذى به عند معظم الحكومات الإسلامية. فالغرب لا يتعاون إلا مع الحكومات العميلة، و يعادى النظم الوطنية كما هو الحال فى معاداة الثورة الإسلامية فى إيران و النظم الوطنية فى ماليزيا و الصين.

٧. نهب ثروات الشعوب فى مظاهر البذخ و عنجهية السلطان كما فعل الشاه فيما سماه بأعياد قورش، و بناء القصور و تبديد الأموال حتى اشتد التفاوت بين الأغنياء و الفقراء، بين من يملكون و من لا يملكون. و انشق الوطن قسمين، فى السياسة: راع و رعية، حاكم و محكوم، جائر و مظلوم. و فى الاقتصاد: غنى و فقير، مالك و مملوك، عامل و عاطل.

و. من الروحانيين الأحرار إلى الثوار الأحرار. التحول من العرفان إلى الثورة إذن ممكن، من «الروحانيين الأحرار»، مجموعة ١٥ خرداد إلى الثوار الأحرار أو المسلمين الثوار، الصوفية المناضلين، الإشراقيين المجاهدين.[٨٦] و يدعو الإمام الخمينى إلى الالتحاق بالانتفاضة الإسلامية من أجل الشعوب المستضعفة. فالهتافات و المظاهرات عبادة و صلاة.[٨٧] الإسلام حاضر فى أيّ جزء من العالم به نهضة ضد المستكبرين. والله تحرر، الله أكبر قاصم للجبارين ﴿و نريد أن نّمن على الذين استضعفوا فى الأرض و نجعلهم أئمة و نجعلهم الوارثى﴾. «لا إله إلا الله» إعلان تحرر البشر، نفى الآلهة المزيفة بفعل النفي «لا اله» ثم إثبات الإله الحق الذى يتساوي أمامه البشر جميعاً يفعل الاستثناء «إلا الله».[٨٨]

دور المثقفين و العلماء فى تثوير ثقافة الشعوب. فالأعياد الدينية مناسبات لتثوير الثقافة الشعبية، و الفتاوى قادرة على التأثير فى حركة الجماهير مثل فتوى التمباك الشهيرة نموذجاً للأمر الثوري. و فى العالم ما يفوق المليار مسلم. فالتوحيد عقيدة و ثورة، الدعوة إلى توحيد الأمة الإسلامية دعوة سياسية قائمة على التوحيد. و الأمة الواحدة نموذج تاريخي للإله الواحد. و يغيب هذا الربط بين النظر و العمل، بين التوحيد الدينى و التوحيد السياسي فى *الحكومة الإسلامية*.[٨٩]

الإسلام دين سياسى، الأولوية فيه للسياسة كما هو الحال عند ما وتسى تونج. و أي دعوة لفصل الدين عن السياسة، و السياسة عند الدين كما كان يقال فى مصر أثناء الجمهورية الثانية (١٩٧٠- ١٩٨١) «لادين فى السياسة، و لاسياسة فى الدين» هو قضاء على الدين و السياسية فى آن واحد. يعلم السلطان أنّ الدين ثقافة الأمة و أنّ تثويره يقضى عليه، و أنّ

السياسة فعل الأمة للوقوف فى مواجهة السلطان. الفصل بين الدين و السياسة هو فصل بين النظر و العمل، بين العقل و الثورة، بين القصد و الأداة.[٩٠]

و الوعي الجماهيرى موضوع لعلم السياسة كما فعل فريرى فى «تربية المضطهدين». و تثوير الخطاب الدينى أيضاً موضوع لتحليل الخطاب السياسي و الثقافة السياسية. و يمكن التحول من البيانات السياسية القصيرة النفس إلى التنظير السياسي المعمق، و من الفتاوي الثورية إلى التنظير الثوري، و من النتائج العملية إلى المقدمات النظرية. و تلك مهمة أجيال قادمة بوعي تاريخي فى التحول فى الخطاب السياسي من مرحلة الاستعمار إلى مرحلة ما بعد الاستقلال حفاظاً على مكتسبات الثورة.

ز. من الهجاء السياسي إلى التحليل السياسي. و هناك فرق بين الهجاء السياسي و السب السياسي من ناحية و النقد السياسي و التحليل السياسي من ناحية أخرى. ربما تستطيع بعض التعبيرات مثل «مزبلة التاريخ»، «الرجعية القذرة» و غيرها حشد الجماهير و إلهاب حماسها و لكن بطريقة وقتية و استجداء لتصفيقها. ثم يعود الظلام السياسي من جديد دون فهم أو إدراك. إنّ الهجاء السياسي مثل التكفير الدينى و الإقصاء الاجتماعي. و هو تحول من الفكر إلى الشخص، سومن الوضع إلى الفرد. و الظواهر الاجتماعية و السياسية لها بنياتها المستقلة عن الأشخاص.[٩١] لذلك لا يجوز تشخيص النظم السياسية فى رموزها. فالنظام السياسي مستقل عن الأشخاص.[٩٢]

إنّها مهمة الجيل الثانى للثورة الإسلامية تأسيس الأيديولوجية الإسلامية الثورية التى تربط بين الماضي و الحاضر، القديم و الجديد، التراث و المعاصرة. و تحول فقه العبادات و المعاملات إلى فقه الثورة و الانتفاضات، و تصوف الاستسلام إلى تصوف المقاومة، و الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية، و من العقيدة إلى الثورة، و من النص إلى الواقع، و من النقل إلى العقل حتى تأمن الثورات الإسلامية انشقاقها و صراعها بين الأخوة الأعداء، المحافظين و الإصلاحيين و الذى يصل فى بعض الأقطار الإسلامية إلى حد الصراع المسلح، و الدين و الوطن هما الخاسران.

الهوامش:

١. أحيا السلطان محمد الفاتح العثمانى النقاش من جديد بطلبه من العلامة خوجه زاده أوحد علماء الروم فى عصره (٨٥٣ هـ) كتابة تهافت ثالث للتحكيم بين التهافتين السابقين. و شهد له بالتبريز العلامة الدوانى و سائر معاصريه. انظر النصوص الثلاثة، طبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة (د.ت).

٢. ابن باجه: *تدبير المتوحد*. تحقيق د. معن زيادة، دار الفكر الإسلامى، دارالفكر. بيروت ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م. ابن طفيل: حى بن *يقظان*. تحقيق احمد أمين. دارالمعارف. القاهرة ١٩٦٦.

٣. يعتبر مشروع «التراث و التجديد» محاولة لسد هذا الفراغ فى الأيديولوجية الثورية خاصة فى الجبهة الأولى. إعادة بناء التراث القديم مثل علم الكلام فى «من العقيدة إلى الثورة»، و علوم الحكمة فى «من النقل إلى الإبداع»، و علم اصول الفقه فى «فى النص إلى الواقع»، و علوم التصوف فى «من الفناء إلى البقاء»، و العلوم النقلية الخمسة: القرآن و الحديث و التفسير و السيرة و الفقه فى «من النقل إلى العقل».

٤. و هذا ما فعله ماركوز فى *العقل و الثورة*، انظر دراستنا: هربرت ماركوز: *العقل و الثورة*، «الفلسفة و الثورة»، *قضايا معاصرة ج ٢، فى الفكر الغربى المعاصر*، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧ ص ٤٦٦ – ٥٢٥.

٥. و هذه التجربة السابقة على العمل المنطقى يسميها هوسرل Vorverstandniss. و قد طبق ذلک بولتمان فى «المسيحية البدائية».

٦. اعتمدنا أساساً على *الحكمة المتعالية* الطبعة الثالثة (٩ اجزاء) دار إحياء التراث العربى، بيروت ١٩٨١.

٧. انظر دراستنا: تجديد علم الأصول عند الإمام محمد باقر الصدر، *قضايا إسلامية معاصرة*، العددان ١٢/١١ ـ ١٤٢١ ـ ٢٠٠٠ ص ١١٥ ـ ١٣٤. و أيضاً المنهاج السنة الخامسة ١٤٢١ ـ ٢٠٠٠ بيروت ص ١٥١ ـ ١٧٤. و ايضاً «من السنن التاريخية إلى فلسفة التاريخ»، بحث مقدم لمؤتمر محمد باقر الصدر، قم فبراير ٢٠٠١.

٨ اخذنا فقط *الحكمة المتعالية* كنموذج لفكر صدرالمتألهين.

٩. السفر الأول أكبر الأسفار من حيث الحجم ج ٣/٢/١ (١٣٦١ ص) ثم الرابع ج ٩/٨(٧٨٣ ص) ثم الثالث ج ٧/٦ (٧٥٨ ص) ثم الثانى ج ٥/٤ (٦٣٥ ص)

١٠. *الأسفار الأربعة* ج ٢٠/١.

١١. يتكون السفر الأول من مراحل عشر، و الثانى من فنون عشرة، و الثالث من مواقف عشرة، و الرابع من أبواب أحد عشرة.

١٢. حسن حنفى: *من العقيدة إلى الثورة*، ج ٢، التوحيد، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨؛ ص ٧٦ – ٣٣٨.

١٣. و هذا ما سماه هوسرل نشأة العالم Ursprung der Welt. و قد أصبح الوجود فى العالم أحد المقولات الرئيسية فى الوجودية خاصة عند هيدجر و ميرلو بونتى وياسبرز.

١٤. *الحكمة المتعالية*، ج ١، السفر الأول، المرحلة الأولى، المنهج الأول، ص ٢٣- ٨٣ و إنارة الوجود مصطلح هيدجر.

١٥. أكبر المراحل كما الأولى (٣٠٢ ص)، ثم العاشرة (٢٤١)، ثم السادسة (٢٦٩)، ثم السابعة (١٨٣)، ثم الرابعة (٨٠)، ثم الثانية (٦٧)، ثم الثامنة (٦٠)، ثم الثالثة (٥٢)، ثم الخامسة (٤٤)، ثم التاسعة (٣٢).

١٦. و قد جعل ذلک عثمان أمين أحد مظاهر الجوانية، انظر *الجوانية، أصول عقيدة و فلسفة ثورة*، دار القلم بيروت ١٩٦٤ . ص ٢٦٧ – ٢٧٤ و أيضا *فلسفة اللغة العربية*، المكتبة الثقافية، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٦٥.

١٧. و هذا هو معنى Aufhebung عند هيجل.

١٨. و هو ما قصده سارتر بجعله الوجود مشروع Project و ياسبرز أيضا Entwurf.

١٩. كما هو عند كانط و فشته. المطلب أو الاقتضاء Exigence.

٢٠. و هذا ما لاحظه هيجل فى *علم المنطق*.

٢١. و هذا عكس جان بول سارتر الذى جعل العدم أساس الوجود فى *الوجود و العدم*.

٢٢. هذه هى المرحلة الثانية، ج ١، ٣٢٧ ـ ٣٩٤.

٢٣. *الحكمة المتعالية*، ج ١، ٢٦٣ ـ ٣٢٧.

٢٤. هذه هى المرحلة الثالثة، ج ١، ٣٩٤ ـ ٤٤٦.

٢٥. و هذه هى تفرقة برجسون بين الكيف و الكم، التوتر و الامتداد، الزمان و المكان، الحدس و العقل.

٢٦. هى المرحلة الرابعة، ج ٢، ٢- ٨١

٢٧. هى المرحلة الخامسة، ج ٢، ٨٢ ـ ١٢٦.

٢٨. هذه هى المرحلة السادسة، ج ٢، ١٢٦ ـ ٣٩٦.

٢٩. هى المرحلة السابعة، ج ٣، ١ _ ١٨٤.
٣٠. هى المرحلة الثانية، ج ٣، ١٨٤_ ٢٤٤.
٣١. و هى تشبه تحليلات برجسون للزمان و الحركة.
٣٢. هذه هى المرحلة التاسعة، ج٣، ٢٤٤ _ ٢٧٨.
٣٣. انظر دراستنا «من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية»، قراءة فى صدرالدين الشيرازى، المؤتمر الدولى الأول، طهران ٢٠٠٠.
٣٤. هذه هى المرحلة العاشرة، ج ٣، ٢٧٨ – ٥١٩.
٣٥. و هو ما سماه هوسرل Noéme,Noése .
٣٦. *الحكمة المتعالية*، ج ٥، ٢٣٨ – ٣٥٠.
٣٧. *من العقيدة إلى الثورة*، ج ١، المقدمات النظرية، الفصل الرابع، نظرية الوجود، ص ٤١١- ٤٢٦.
٣٨. *السابق*: الكم، ج٤، ٨ _ ٣٩، المكان، ج ٤، ٣٩- ٥٨، الأين، ج٤، ٢١٥ _ ٢١٩، الزمان، ج ٤، ٢١٩ _ ٢٢٠، الوضع، ج ٤ ، ٢٢٠ _ ٢٢٣، أن يفعل و أن ينفعل، ج٤ ، ٢٢٣ _ ٢٢٨، الكيف، ج٤، ٥٨ _ ١٨٨، الكيفيات الكمية، ج ٤، ٥٨ – ٦٢، الاستقامة و الإستدارة، ج ٤، ١٦٢ _ ١٨٨، المضاف، ج ٤، ١٨٨ _ ٢١٥.
٣٩. *السابق*، ج ٤، ٢٨٨ _ ٢٨٥.
٤٠. هذا هو المواقف الأول، السابق، ج ٦، ١١– ١١٨.
٤١. الموقف الثانى، ج ٦، ١١٨– ١٣٩.
٤٢. الوقف الثالث، ج ٦ ، ١٣٩ – ٣٠٧.
٤٣. الموقف الرابع، ج ٦، ٣٠٧ – ٤١٣.
٤٤. الموقف الخامس، ج ٦، ٤١٣ – ٤٢١.
٤٥. الموقف السادس، ج ٦، ٤٢١ – ٤٢٦.
٤٦. الموقف السابع، ج ٧، ٢ – ٥٥ انظر دراستنا: *الوحى و الواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر و الوطن*، ج ١، التراث و العصر و الحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص ١٧ – ٥٦.
٤٧. الموقف الثامن، ج ٧، ٥٥ – ١٩٢.
٤٨. الموقف التاسع، ج ٧، ١٩٢ – ٢٨٢.
٤٩. الموقف العاشر، ج ٧، ٢٨٢ – ٢٣٢.
٥٠. الموقف التاسع، ج ٧، ١٩٢ – ٢٨٢.
٥١. الموقف العاشر، ج ٧، ٢٨٢ – ٣٣٢، و انظر أيضا حسن حنفى: *من النقل إلى الابداع*، مج ٣، ج ١، تكوين الحكمة، الفصل الثانى: الإلهيات و الطبيعات، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١.
٥٢. الباب الأول، *السابق*، ج٨، ١ – ٣٨.
٥٣. الباب الثانى، *السابق* ج ٨، ٣٨ – ٧٨.
٥٤. الباب الثالث، *السابق*، ج ٨، ٧٨ – ١٥٥.
٥٥. الباب الرابع، *السابق*، ج ٨، ١٥٥ – ٢٠٥.
٥٦. الباب الخامس، *السابق*، ج ٨، ٢٠٥ – ٢٦٠.
٥٧. الباب السادس، *السابق*، ج ٨، ٢٦٠ – ٣٢٥.
٥٨. الباب السابع، *السابق*، ج ٨، ٣٢٥ – ٤٠٠.
٥٩. *السابق*، ج ٩، ١ – ٧٨، الأنماط المثالية Archetypes.
٦٠. *السابق*، ج ٩، ٧٨ – ١٢١.
٦١. *السابق*، ج ٩، ١٢١ – ١٨٥.
٦٢. *السابق*، ج ٩، ١٨٥ – ٣٨٢.
٦٣. مقابلة لوموند، الإمام الخمينى، ص ٣١٣.

٦٤. في الفقه: *آداب الصلاة، تحرير الوسيلة، متن كامل للدورة الفقهية*، البيع، *دروس فقهية في النجف الأشرف* (أربعة مجلدات)، *كتاب الطهارة*، بحوث فقهية (ثلاث مجلدات)، *المكاسب المحرمة* (مجلدان)، *رسالة تتضمن بعض الفوائد في المسائل العويصة الصعبة*.

في أصول الفقه: *الرسائل*، *بالنسبة إلى قاعدة لا ضرر و لا ضرار و الإستصحاب، التعادل و التراجيح و الاجتهاد و التقليد و التقيه* (جزءان)، تهذيب الأصول، تقريرات دروس *أصول الفقه في مدينة قم بخط العلامة الشيخ جعفر السبحاني* (ثلاثة مجلدات)، *نيل الأوطار في قاعدة لا ضرر و لا ضرار*، رسالة في الاجتهاد و التقليد، *توضيح المسائل، زبدة الأحكام*.

في الحديث: *أربعون حديث*، حاشية على شرح حديث *رأس الجالوت للقاضي سعيد و شرح مستقل على ذلك الحديث*، شرح حديث جنود *العقل و الجهل*.

في العرفان: *مصباح الهداية، دعاء السحر، أسرار الصلاة أو معراج السالكين، رسالة في الطلب و الإرادة، كشف الأسرار، جهاد النفس أو الجهاد أكبر، حاشية على مفتاح الغيب، حاشية على فصوص الحكم للقيصيري*.

الإمام الخميني: دروس *في الجهاد، وثائق و مواقف من مسيرة جهاد الإمام القائد آية الله الخميني* منشورات مجلة فلسطين المحتلة (د.ت) ص ٢٢ – ٢٤.

٦٥. و قد رجعنا إلى المؤلفات العربية المؤلفة أو المترجمة الآتية:

- *الحكومة الإسلامية*، نشر د.حسن حنفي، القاهرة ١٩٧٩.
- *جهاد النفس أو الجهاد الأكبر*، نشر، د.حسن حنفي، القاهرة ١٩٨٠.
- *دروس في الجهاد و الرفض* (نسخة مصورة) (د.ت).
- *موقف الإمام الخميني تجاه إسرائيل*، منشورات ١٥ خرداد، ١٣٩٤، ١٩٧٤هـ.
- *تحرير الوسيلة* (جزءان).
- من *هنا المنطلق*، الآذب، النجف الأشرف ١٩٧٤.
- *زبدة الأحكام*، مؤسسة الوفاء، بيروت (د.ت).
- *الإمام في مواجهة الصهيونية، مقتطفات من خطب الإمام حول الصهيونية*، مركز إعلام الذكرى الخامسة لانتصار الثورة الإسلامية في ايران، طهران ١٤٠٣ هـ.
- *دروس في الجهاد*، وثائق و مواقف من مسيرة جهاد الإمام القائد آية الله الخميني، منشورات مجلة فلسطين المحتلة (د.ت).
- *مختارات من أقوال الإمام الخميني*، وزارة الإرشاد الإسلامي (د.ت).
- *الإمام الخميني و ١٥ خرداد*، ترجمة محمد جواد المهدي، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران ١٤٠٢ هـ.ق.
- *الإمام الخميني و ١٢ فروردين*، وزارة الإرشاد الاسلامي، طهران ١٤٠٢ هـ.ق.
- *مشاكل و عقبات أمام وحدة المسلمين*، إعداد: محمد على حسين كما تحدث عنها الإمام القائد، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران ١٤٠٣ هـ.
- *مسألة تحرير القدس*، مركز الإعلام العالمي للثورة الإسلامية في إيران (د.ت).
- *مسألة المهدى المنتظر*، مركز الإعلام العالمي للثورة الإسلامية في إيران (د.ت).
- نداء إلى أبناء العالم الإسلامي، وزارة الإرشاد الإسلامي (د.ت).

٦٦. ابن تيمية: *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الرعية*، تحقيق محمد أحمد عاشور، جريدة الشعب، القاهرة ١٩٧١. و أيضا: ابن القيم: *الطرق الحكمية في السياسة الشرعية*، القاهرة (د.ت). و أيضا ابن تيمية: *الحسبة أو وظيفة الحكومة الإسلامية، المكتبة العلمية*، القاهرة (د.ت). القرشي: *معالم القربة في أحكام الحسبة*. *أو وظيفة الحكومة الإسلامية*، المكتبة العلمية، القاهرة (د.ت). القرشي: *معالم القربة في أحكام الحسبة*، تحقيق محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

٦٧. الإمام الخميني: *الحكومة الإسلامية* ص ٥١ – ٥٢.

٦٨. حسن البناء، سيد قطب، *أبو الأعلى المودودي: الجهاد في سبيل الله*، دار الاجتهاد، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٩٧.

٦٩. الإمام الخميني: *جهاد النفس أو الجهاد الأكبر*، ص ٩ – ٣٢.

٧٠. الإمام الخمينى: *تحرير الوسيلة*، ط ٣، ١٣٩٧ هجرى قمرى (جزءان).

٧١. و قد طبعت هاتان الإضافتان لأهميتهما فى من *هنا المنطلق* الاداب، النجف الأشرف، ١٩٧٤، *زبدة الأحكام*، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان (د.ت).

٧٢. يضم الجزء الأول ثمانية عشر كتاباً هى: ١ – الطهارة، ٢– الصلاة، ٣ – الصوم، ٤– الزكاة، ٥ – الحج، ٦ – الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، ٧ – المكاسب و المتاجر، ٨ – الشفعة، ٩ – الصلح، ١٠ – الإجارة، ١١ – الجعالة، ١٢ – العارية، ١٣ – الوديعة، ١٤ – المضاربة، ١٥ – الشركة، ١٦ – المزارعة، ١٧– المساقاة، ١٨ – الدين و القرض.

و يتكون الجزء الثانى من سبعة و عشرين كتاباً هى: ١ – الرهن، ٢ – الحجر، ٣ – الضمان، ٤ – الحوالة و الكفالة، ٥ – الوكالة، ٦ – الإقرار، ٧ – الهبة، ٨ – الوقف و الحوالة، ٩ – الوصية، ١٠ – الإيمان و النذور، ١١ – الكفارات، ١٢ – الصيد و الذباحية، ١٣ – الأطعمة و الأشربة، ١٤ – الغصب، ١٥ – اللقطة، ١٦ – النكاح، ١٧ – الطلاق، ١٨ – الخلع و المباراة، ١٩ – الظهار، ٢٠ – الايلاء، ٢١ – اللعان، ٢٢ – المواريث، ٢٣ – القضاء، ٢٤ – الشهادات، ٢٥ – الحدود، ٢٦– القصاص، ٢٧– الديات.

أما ترتيب كتب الفقه من حيث الكم فعلى النحو الآتى (عدد الصفحات):

الصلاة (١٤٣)، الطهارة (١٢٣)، الحج (٩١)، النكاح (٨٩)، المكاسب، المتاجر (٦٢)، الزكاة (٥٩)، الديات(٥٥)، الحدود (٥٣)، القضاء (٥١)، القصاص (٤٥)، المواريث (٤١)، الصيد (٣٤)، الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر(٣١٩)، الوقف و أخواته (٢٩)، إحياء الموات و الشركات (٢٦)، الطلاق (٢٤)، الإيمان و النذور، الغصب (٢٣)، الصيد و الذباحية (٢١)، الوصية (١٨)، الاجارة (١٦)، اللقطة (١٥)، المضاربة (١٤)، الشركة، الحجر (١٣)، الوديعة (١٢)، الوكالة، الكفارات (١٠)، الصلح، الرهن (٩)، الحوالة، الكفالة (٨)، المزارعة، الإقرار (٧)، الشفعة، الضمان، الهبة، (٦)، الجعالة، العارية، المساقاة، الخلع، المباراة (٥)، اللعان (٤)، الظهار (٣)، الايلاء (٢).

٧٣. الإمام الخمينى: *من هنا المنطلق*، ص ٩٠ - ٩٩.

٧٤. مثل: مسألة (٣) عدم الخوف من حكام الجور. مسألة(٥) لايجوز تولى الحدود و القضاء من قبل الجائر. مسألة (٦) لو أكره الجائر على تولى أمر من الأمور جاز إلا القتل. مسألة (٧) جواز تولى الفقيه الجامع للشرائط أمرا من قبل و الى الجور. مسألة (٨) جواز تصدى الفقيه من قبل الجائر لايجاب الأحكام الشرعية دون أن يؤدى ذلك إلى مفسدة أعظم. مسألة (١٠) لا يجوز الرجوع فى الخصومات إلى حكام الجور.

٧٥. الإمام الخمينى: *من هنا المنطلق* ص ١٠٣ – ١٢٤.

٧٦. «إن حصر واجبات الفقهاء و علماء الدين براسم العبادات و بيان احكامها و شرائعها من طهارة و نجاسة و دعاء و مناجاة فحسب هو من مخلفات سموم المستعمرين أعداء الإسلام، قاتلهم الله أنى يؤفكون. إن أول واجبات الفقيه العارف بأحكام الشريعة الإسلامية هو النهضة و القيادة من أجل إعلاء كلمة الله فى الأرض، و الجهاد المستمر لتطهير أرض الله من اعداء الله عزوجل. و من واجبات الفقيه حمل السلاح و قيادة الجيوش و مكافحة الأعداء فى ميادين الجهاد المشرفة. إن من صلب واجباتنا الدينية العمل الدائم من أجل تشكيل دولة إسلامية صحيحة قائمة على أساس العدل و المعرفة و الجهاد»، دروس فى الجهاد ص ٥.

٧٧. الإمام الخمينى: *جهاد النفس أو الجهاد الأكبر*، ص ٧٠ – ٧١/ ٧٦ / ٩٣.

٧٨. د. حسن حنفى: *تراث السلطة و تراث المعارضة، هموم الفكر و الوطن*، ج ١، التراث والعصر و الحداثة، دارقباء القاهرة ١٩٩٨، ص ٣٦١ – ٣٧٢.

٧٩. الإمام الخمينى: *مسألة تحرير القدس*، ص ٢ – ١١*موقف الإمام الخمينى تجاه إسرائيل* ص ١٠٨ – ١١٥ / ٤٠، ١٤٨/ ٢٢١ – ٢٦٥، *دروس فى الجهاد و الرفض*، ص ١٢٣ – ٢٥٦.

٨٠. حسن حنفى: *هل يجوز شرعا الصلح مع بنى إسرائيل*؟، اليسار الإسلامى، القاهرة ١٩٨١، ص ٤٩ – ١٢٧.

٨١. الإمام الخمينى: *دروس فى الجهاد*، ص ٢٧٥ – ٢٨٦.

٨٢. الإمام الخمينى: *من هنا المنطلق*، ص ٤٨.

٨٣. الإمام الخمينى: *مسألة المهدى المنتظر*، ص ٢٢ – ٢٣.

٨٤ الإمام الخميني: نداء إلى أبناء العالم الإسلامي بمناسبة الإعلان عن مشروع فهد الاستسلامي.
٨٥ الإمام الخميني: *مشاكل و عقبات وحدة المسلمين*، إعداد محمد على حسين.
٨٦ الإمام الخميني: *من هنا المنطلق*، ص ٦١.
٨٧ الإمام الخميني: *دروس في الجهاد*، ص ٣٧٧.
٨٨ د. حسن حنفي: «ماذا تعني: أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله»، الدين و الثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، ج ٧ ، اليمين و اليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٤٧ - ١٦١.
٨٩ الإمام الخميني: *من هنا المنطلق*، ص ٤٩ - ٥٠.
٩٠. «فالإسلام دين السياسة بشئونها. و يظهر ذلک لمن له أدنى تدبر في أحكامه الحكومية و السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية. فمن توهم أن الدين منفك عن السياسة فهو جاهل لم يعرف الإسلام و لا السياسة». من هنا المنطلق، ص ٥، *تحرير الوسيلة*، ص ٢٣٤.
٩١. «ليعلم رئيس الولايات المتحدة الأمريكية أنه أقذر إنسان على وجه الأرض لدى الشعب الإيراني»، *من هنا المنطلق* ص ٣٤، *مزبلة التاريخ، الإمام الخميني و ١٢ فروردين*، مركز اعلام الذكرى الثلاثة لانتصار الثورة الإسلامية، ص ٨
٩٢. يذكر الإمام الخميني كثيراًالشاه و صدام و السادات.
و من النقل إلى العقل حتى تأمن الثورات الإسلامية انشقاقها و صراعها بين الأخوة الأعداء، المحافظين و الإصلاحيين و الذى يصل في بعض الأقطار الإسلامية إلى حد الصراع المسلح، والدين و الوطن هما الخاسران.

منهجية صدرالمتألهين فی التفسیر القرآنی

محسن صالح[1]

مقدمة

القرآن الکریم هو الکلام الإلهي الموحي به إلی رسوله الأکرم (ص)، و هو الکتاب الذی یحوی بین دفتیه کل ما ینفع الناس فی دینهم و دنیاهم، و هو أیضاً دستور المسلمین و المؤمنین فی کل زمان و مکان. لهذا فقد عکف المسلمون الأوائل، و عبر القرون، علی قراءته و ترتیله و التبحر فی معانیه، فاستخرجوا الأحکام الشرعیة، و عمقوا النظر فی تفسیره و تأویله فنظّروا فی الدفاع عن العقائد السماویة فی التوحید و النبوة و المعاد و غیر ذلك.

واهتم العلماء الأوائل بتفسیر *القرآن* کل حسب توجهاته و میوله الفقهیة، الکلامیة والسیاسیة... أو المعرفیة و ذلك إما لإیجاد التسویغ الشرعي الملائم لخطابه و لسلوکاته تجاه ربه و نفسه و أمته أو اتجاه الکون و الحیاة و العالم. و لما کان *القرآن الکریم* أول مصادر التشریع الإسلامي اجتهد المفسرون و الفقهاء منهم خاصة فی تطویر استنطاقاتهم لهذا الکلام الإلهي کلما استجد لهم من العلوم و الحوادث مما لم یتم التطرق إلیه فیما سبق، و أصحاب النزعات العقلیة الفلسفیة کالشیخ الرئیس ابن‌سینا، و فی أوّل محاول لمطابقة أو مواءمة ما هو قرآنی مع ما هو حکمي إنسانی ولج إلی *القرآن* من باب بعض الآیات لیجد تسویغاً فلسفیاً لمقولاته فی العقل و النفس.

---

۱. أستاذ فی الجامعة اللبنانیة، بیروت.

سمحت طبيعة النص القرآني، بما فيه من آيات محكمات و آيات متشابهات، لوجود هذا التنوع من التفسير. و مما ساعد في تطور أساليب و منهجيات التفسير وجود مدارس و تيارات فكرية و سياسية و فقهية. تماماً كصور العقول عن الحياة.

طرق و منهجيات التفسير قبل صدرالدين الشيرازى

منذ بزوغ فجر الإسلام و بدء الوحي و الرسالة الشاملة كان على الرسول (ص) شرح و تفسير الآيات المنزلة من النواحي المتعددة: اللغوية و الحكمية و العملية.

نشأ من هذه السيرة و التفسير و الهداية ما يعرف بسنة النبى (ص): الأقوال و الأفعال و التقريرات.

سار التابعون على هدى سنة النبى(ص) و الصحابة قريبوا العهد من النبى(ص) و من كان معروفاً منهم بصلته وقربه من النبى(ص). و بما أنّ المسلمين قد آمنوا بالكتاب و السنة كمصدرين من مصادر المعرفة و التشريع لحياتهم هذه، ولحياة ما بعد الموت، فقد عكفوا على دراسة *القرآن* و تفسيره، و العودة إلى السنة عندما تنغلق على أفهامهم بعض الآيات، و تطرأ على حياتهم حادثة لم يسبق لهم أن واجهوها أثناء وجود الرسول (ص) بين ظهرانيهم.

كان من الطبيعي أن تتعدد التفسيرات تبعاً لطريقة تناول المفسِّر، فإن كان لغوياً فإنّه يفسِّر *القرآن* من الناحية اللغوية، و إن كان متكلماً فإنّه يشرح و يفسر العقائد الإلهية، و خاصة من الوجهة الكلامية التى تناسب نزعته فإن كان أشعرياً أو معتزلياً حاول أن يثبت معتقداته الأساسية من خلال الآيات التى تدعم و تؤسس لفلسفته الكلامية، و إن كان متصوفاً نزع نحو التفسير الصوفى و هكذا وُجد العديد من التفسيرات *للقرآن الكريم*: التفسير بالمأثور و التى تستند على الحديث و السنة المتواترة، و تفسير *القرآن بالقرآن*، و التفسير الصوفى، و التفسير اللغوي... الخ.

و قد عُرِّف التفسير على أنّه إيضاح لمعانى آيات *القرآن الكريم* و إماطة اللثام عن أغراضها و دلالاتها (العلامة الطباطبائي، *الميزان*، الجزء الأول، ص ٢). و لعل من أكثر التفاسير الباقية و المعتمدة و الشاملة هو تفسير الطبري: *جامع البيان عن تأويل أى القرآن*[١] هذا التفسير حاز إعجاب المفسرين ممن فسر بالمأثور و من فسر بالرأي. السيوطى و غيره أبدوا إعجابهم بهذا التفسير على أنّه «أحسن و أكبر التفاسير» (السيوطي، *الإتقان*، ج ٢، ص ١٩٠).

جمع الطبري العديد من الأحاديث حول كل آية و كافة ما قيل بصددها. و يناقش الطبري كل شهادة و قول بشكل نقدي. فهو يدون الآية و يضع الروايات و يناقشها، أولاً فيما بينها، و الاعتراضات عليها و بعد ذلك يبدي رأيه بكل تجرد و موضوعية. و أحياناً يقول: «وهم

يقولون (كذا) و هذا موافق لرأينا». بالإضافة إلى ذلك فهو يفسر الآية من الناحية اللغوية مع شواهد دلالية لغوية من الشعر الجاهلي، مع عدم إغفاله لبعض الآراء الكلامية والفقهية.

أما ابن كثير من جهته وضع كتاباً فى التفسير اسماه *تفسير القرآن العظيم*[٢]، و هو اتبع فيه طريقة التفسير بالمأثور، حيث عارض التفسير بالرأي. يشرح ابن كثير الآية من الناحية اللغوية و يستشهد بآية أخرى أكثر وضوحاً ليؤيد رأيه حول الأولى و بعد ذلك يسند تفسيره بقولٍ مأثور من السنة. و كذلك يفعل السيوطي فى تفسيره «الدر المنثور فى التفسير بالمأثور» الذى يشير إليه فى إتقانه (ج ٢، ص ١٨٣) حيث يدون الآية و ما يتعلق بها من أحاديث من السنة عبر سلسلة من الرواة. (*الإتقان*، ج٢، ١٩٠).

التفسير بالرأي و الذى يقال إنّه ابتدأ مع المعتزلة، يفترض استعمال العقل فى استخراج المعانى و الدلالات للآيات القرآنية. و لهذا، فإنّ المعتزلة و انسجاماً مع نظريتهم فى الوحدة المطلقة/ التنزيه/ لله تعالى عن معانى التشبيه فقد فسروا مجازياً بعض الآيات التى يبدو معناها الظاهر متضمناً لمظاهر تجسيدية (كالأبصار، واليد: يد الله فوق أيديهم، لاتدركه الأبصار).. (انظر الآيات ٢٢٠ - ٢٣، من سورة ٧٥/ القيامة). و قد سمى العلامة الطباطبائي هذه المنهجية بأنّها «تطبيق لا تفسير» إضافة إلى قوله بأنّهم يفسرون *القرآن* و ينطقون آياته و لايجعلون الآيات تتكلم بنفسها. (*الميزان*، ج ١، ص ٤، و *القرآن فى الإسلام*، ص ٤٩ - ٥٠).

تفسير الزمخشري «*الكشاف*»[٣]، و تفسير الرازى «*مفاتيح الغيب*»[٤] أمثلة لهذا النوع من التفسير.

الزمخشري (ت. ١١٤٤) ينتمى إلى فرقة المعتزلة التى عرفت باعتمادها على الرأي فى تناولها للقضايا العقائدية والفقهية و الكلامية، و هو كان لغوياً. هذان المظهران وظفهما الزمخشري فى تفسيره، أو تحليله للآيات القرآنية. لهذا فهو لم يعر اهتماماً كبيراً للروايات و الأحاديث و دقة أسانيدها. فقد اتهم الزمخشري بالبدعة و عدم الإخلاص للسنة. (السيوطى، *الإتقان*، ج ٢، ص ٧٨).

الرازى من جهته، جمع أكبر كمية ممكنة من الأحاديث، القواعد والمعانى اللغوية، علم الكلام، الفلسفة، و الأدب الصوفى، عند تناوله للآيات الخلافية. فهو يناقش و يدافع و يؤيد و يعترض متنقلاً بين كافة هذه الحقول المعرفية. و هو كمتكلم يستعمل المقدمات المنطقية والقواعد الفلسفية فى الدفاع عن النبوة و الوحي، و هو لهذا فقد أنتقد لانحرافه عن سياق الآيات المفسرة. (السيوطى، *الإتقان*، ج٢، ص ١٩٠).

أمّا المنهجية الشيعية التقليدية فى التفسير لم تختلف كثيراً عن التفاسير الأخرى عند أهل السنة سوى أنّ الشيعة اعتمدوا فى تفسيرهم على الروايات المنقولة عن أئمة أهل البيت(ع). (الطباطبائي، *القرآن فى الإسلام*، ص ٥٠).

المفسرون الأوائل من الشيعة كانوا من الأئمة(ع)، وخاصة الإمام الصادق(ع) (ت ٧٦٥). و البعض ينسب للإمام الصادق(ع) تفسيراً صوفياً.[٥]

هناك تفاسير شيعية أخرى كتفسير الكوفى[٦]، و القمي[٧]، تؤيد ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي، فهذه التفاسير تدون الآية و تفسرها بالمأثور عن أهل البيت(ع). و لهذا فهم تجنبوا الاجتهاد و استعمال الرأى، المفسرين المتأخرين كالطوسي و ملاصدرا فقد استعملوا الاجتهاد و الرأي (الطباطبائى، *القرآن فى الإسلام*، ص ٥١).

التفسير الفلسفي و الذى باشره ابن‌سينا (ت ١٠٣٧ م) بإشاراته لآية النور، لم يكن شائعاً و لا كان فى نية الفلاسفة الدخول فى تفسير للآيات المحكمات خاصة. فالفلاسفة اعتبروا أنّ هذه المهمة موكلة للفقهاء.[٨]

أما التفسير الصوفى فإنّه يرتكز على المعين الباطن للنص القرآنى. فقد رأى أهل التصوف أنّ هناك أربعة مستويات لمعانى الآيات: العبارة، الإشارة، اللطائف و الحقائق، فالأولى تختص بعامة المسلمين، و الثانية تختص بأهل التصوف، و الثالثة للأولياء، و الرابعة بالأنبياء.

أوّل هذه التفاسير الصوفية و أقدمها تفسير سهل التستري (ت ٨٩٦ م).

يركز التستري على مقاطع/ آيات منتقاة من *القرآن* و يسترعي الانتباه للعمق والتحذير اللذين تنطوي عليهما الآية. و هذه الطريقة و كأنّها التأثر و التأثير الذين يمارسهما الشيخ الصوفى على المريد ــ السماع و السلوك.[٩]

التفسير الفلسفي / العرفانى

١. و مع تطور الحياة و تشعبها و ظهور التيارات الفلسفية و الصوفية و العرفانية برز التفسير الفلسفي كأحد المنهجيات الوافدة و التى حاول أصحابه إظهار التوفيق ما بين النص الدينى ــ من مصدره الأوّل ــ و التأويل الإنسانى لأنماط التعقل الإنسانى و خاصة ما سمى بالحكمة، أو التوفيق ما بين الفلسفة و الدين.

و التفسير الفلسفى يختلف كثيراً عن المنهجيات الأخرى فى التفسير. ابتدأ هذا الاتجاه مع ابن‌سينا (١٠٣٧م)، كإشارات للتفسير العرفانى، و تطور مع الشيخ ابن‌عربى (ت ١٢٤٠م). ابن‌سينا و ابن‌عربى، و آراؤهما و المفاهيم التى وصلا إليها و خاصة فى الوجود «والإنسان الكامل»، و الحقيقة المحمدية الأثر البالغ على تفسير آخوند صدرا العرفانى. و العرفان كما هو واضح من نصوص الملاصدرا يعنى افتراض أنّ هناك معناً باطناً *للقرآن الكريم*. و هذا يفترض أيضاً الغوص فى معانى النص و مفاهيمه الأولية، و هو ما يعنى، فيما يعنيه التأويل.

و التأويل، أو العودة بالنص إلى مفاهيمه و معانيه الأولى، أو الأصول التى انطلق منها النص من حيث الدلالة و الأبعاد و الغايات، فلابد أن ينشغل به أصحاب العقول و الإدراكات

التی وصلت عقولهم إلی مستوي الصفوة/ العقل المستفاد. هذه المرحلة، التی یسمیها الشیخ الغزالی، (ت. ١١١١م)، محصورة لطبقة خواص الخواص، و التی یصبح فیها العقل قادرٌ علی المعرفة الشهودیة المباشرة من «المبدأ الفعال» و بدون وساطة[١٠]. و هذا برأي صدرالدین الشیرازي لایتناقض مع النص الصریح. و هو یقول:

فاعلم أنّ مقتضی الدین و الدیانة أن لایؤول المسلم شیئاً من الأعیان التی نطق بها *القرآن* و الحدیث إلا بصورها و هیئاتها التی جاءت. اللهم إلا أن یکون ممن خصصه الله بکشف الحقائق و المعانی و الأسرار، و إشارات التنزیل و تحقیق التأویل... (*تفسیر آیة الکرسي*، ص ١٦٦).

و تمشیاً مع اعتقاده هذا، قد ألّف صدرالمتألهین العدید من الکتب التی تفترض هذا المعنی العمیق و الباطن للآیات *القرآن الکریم*. من هذه الکتب (إضافة إلی تفسیره و الذی حقّقه محمد خواجوی مؤخراً فی قم): *أسرار الآ یات*، و *مفاتیح الغیب* و *شرح أصول الکافی*.

ملاصدرالدین الشیرازي مجدد الفلسفة الإسلامیة، کان الأوّل من بین الکثیرین أقرانه من الفلاسفة المسلمین، الذی کرس عدداً من کتبه، فی التفسیر التی حاول من خلالها التوفیق ما بین الحکمة و الشریعة. هذه المنهجیة الجدیدة فی تناول النص الفلسفي و النص الدینی المقدس انتجت نمطاً جدیداً من الحکمة لم یتوفر لغیره من الفلاسفة هذا النجاح. فعلی یدیه نضجت الفلسفة المتعالیة و خاصة عبر نظریتیه: أسبقیة الوجود علی الماهیة، و الحرکة الجوهریة، و أخذ التفسیر شکلاً و منهجاً جدیدین لم یعرفهما من قبل، فکان بذلك سباقاً فی الحقلین. هذا إضافة إلی مزجة إلی أبعد الحدود بین المفاهیم الحکمیة و النصوص القرآنیة، بحیث لم تعد تمیز بین ما هو تفسیر للدین الإلهي الأصیل و بین ما هو فلسفي شامل فی الکون و الحیاة والإنسان.

فالإنسان الکامل والعارف و المتأله هو الفیلسوف الحکیم المتعال والموجود والجوهر. فلا النص أصبح بمعزل عن النفس العاقلة و لا النفس العاقلة أصبحت خالیة من النص المفطور الإنسانی الأوّل. فالخلق و الخلیقة، و العقل و المعقول، والصورة و الموجود تعانقتا ثنائیات حضرت فی الذهن و الواقع فأصبحت کیفاً بلا آلات حسیة فضاع الحسي المتغیر و المتبدل و الفاسد و بقی المعقول الجوهري و النفسي الأبدي.

منهجیة صدرالمتألهین فی التفسیر

منذ البدایة لایمکننا فصل تفسیر صدرالمتألهین عن التفسیر الشیعي من حیث رکونه إلی سنة أهل البیت (ع) فهو، إضافة إلی *القرآن* و السنة النبویة الشریفة المنقولة عن أئمة أهل البیت (ع) یستند إلی تفاسیر العارفین و آراء الفلاسفة فی النفس والوجود و یناقشها و یهفت ما ثبت ضعفه و یثبت ما حسن شأنه و لقد کان شیخ الإشراق السهروردي حاضراً فی آرائه، و

خاصة فی تفسير الملاصدرا لآية *النور*، على الرغم من مخالفته له فی بعض جوانب فلسفته بما يتعلق بأسبقية الوجود.

كما أشرنا فإنّ تفسير ملاصدرا الفلسفی ينتمی إلى التفسير الشيعي الذی يفترض معنى باطنی للنص القرآنی، و هو لذلك يستند إلى سنة أهل البيت(ع) بالإضافة إلى المقولات الفلسفية و العرفانية. فالجانب العرفانی هو الصيغة الغالبة على تفسيره بشكل عام، و على باقی كتبه التی تتناول عمق هذه الموضوعات التأويلية.(١١)

و لهذا أيضاً دلالة كبرى على عدم تناول ملاصدرا للآيات المحكمات، تاركاً ذلك لأصحاب التفسير «القشري»، كما يسميه، الذين يهتمون بشرح ظاهر النصوص بينما أهل العرفان يهتمون بالجانب الباطنی للنص. ملاصدرا لايترك قارءه فی حيرة من أمره، فهو يوضح هذا الأمر فی بداية تفسيره.

> اعلموا أيها المعتنون بفهم معانی الكتاب، هداكم الله طريق الصواب، إنّ هاهنا أبحاثاً لفظية، بعضها متعلقة بنقوش الحروف و هيئاتها الكتبية و صور الألفاظ و صفاتها السمعية ... و بعضها متعلقة بمعرفة أوائل مفهومات اللغات المفردة و المركبة... و هذه كلها دون المقصد الأقصى و المنزل الأسنى.... فاعلموا أنّ الكلام مشتمل على عبارة و إشارة كما أنّ الإنسان متألف الوجود من غيب و شهادة، فالعبارة لأهل الرعاية و الإشارة لأهل العناية، فالعبارة كالميت المستتر فی طي الأكفان و الإشارة كاللطيفة الذاكرة العارفة التی هی حقيقة الإنسان، و العبارة من عالم الشهادة و الإشارة من عالم الغيب. و الشهادة ظل الغيب كما أنّ تشخص الإنسان ظل حقيقته.(١٢)

ملاصدرا لايشغل نفسه بالعبارة إنّما بالإشارة، و يبتعد عن الحروف و يذهب إلى أعماق المعانی. فيما يتعلق بالاسم، عند *تفسيره للسورة الأولى (الفاتحة)*، يقول:

> اسم الاسم موضوع فی اللغة للفظ دال على معنى مستقل، لأنّه مشتق من السمة و هو العلامة، فكأنّه كان منقولاً لغوياً، نقل من مطلق العلامة للشيء إلى علامة خاصة، و هو اللفظ الدال عليه بالاستقلال. و لما كان نظر العرفاء إلى أصل كل شيء و ملاك أمره من غير احتجابهم بالخصوصيات و مواد الأوضاع كان الاسم عندهم أعم و أشمل من أن يكون لفظاً مسموعاً أو صورة معلومة أو عيناً موجوداً.(١٣)

و بما أنّ *القرآن الكريم* يحتوی كافة علوم الأوائل والتابعين، فإنّ الله تعالى جمع فی هذا الكتاب حال الأنبياء (ع) و أحوال الأولياء و السالكين. لهذا فإنّ السر فی نزول *القرآن* هو هداية العباد السالكين بالسمو نحو الكمال و العرفان، و أفضل الطرق هو معرفة التأويل، لأنّ فيها كمال معرفة كلمة الله العليا.(١٤)

هذا بسبب العلاقة الخاصة بين الأولياء و البيان القرآنى، و لايصدق هذا على الذين يعتقدون بالكلام الظاهر، فهولاء يهتمون بالقشور، بينما نور الله يضيء صدور و عقول أوليائه المخلصين. «*والقرآن* نور من أنوار الله و الحبل المتين»، و به هداية السالكين لمن أراد الارتقاء من هذا «العالم الدنيوي» إلى «عالم اليقين». و أصدق مثال على تفسير ملاصدرا العرفانى هو تفسيره للآية (٢: ٣٥- ٣٨) حيث يتناول هبوط آدم و تعليمه الأسماء.

يؤول ملاصدرا هذه الآيات بالحديث عن الخلق و غاية إيجاد النفس و وظيفتها فى هذا العالم و الطريق الذى يلي فى عملية الصعود. يذكر ملاصدرا أربعة مقامات تمر النفس بها و هى مرسومة لحركتها فى هذه الدنيا لنيل الفيض الإلهي.

الأول: مقام أخذ الميثاق من آدم و ذريته و تعليمهم الأسماء.

الثانى: مقام سجود الملائكة، المسجودية، فى جنة الأرواح عالم القدسية، حيث يوحد كافة صور أسماء الله تعالى.

الثالث: مقام التعلق، تعلق الروح بالبدن فى عالم السماء الذى يأتى بعد عالم الأسماء.

الرابع: مقام الهبوط، هبوط النفس إلى العالم الأرضي و تعلق النفس بالبدن المركب و الثقيل. هذا العالم ركب من أضداد تولّد العداوة و الفساد.

مهمة النفس فى هذه الحال تحرير ذاتها من هذه العلائق لتعود إلى طبيعتها الأولى.[١٥] ذلك ما تتوق إليه النفس، و هذا ما أمرت به قبل هبوطها: معرفة الأسماء قبل أن تهبط إلى هذه العالم. و فى هذا العالم عليها التقاط تجليات حقائق هذه الأسماء، و معرفة كلام الله تعالى. تظهر تجلياتها!؟ للأسماء فى عالم الموجودات بوقوع الأمر و النور الإلهيين. و من خلال *القرآن*، الذى هو التجلي الواضح، يمكن معرفة الأسماء و إشارتها.

و هذا يتم بالذهاب أبعد مما يُظهره هذا العالم المحسوس للحواس الفانية، و إشاراته التى تظهر ماوراء الحروف و الكلمات. و ليس من خلال العقول و لا الحواس، إنّما من خلال الوجدان و الحدس تصل النفس إلى كمالها و قدسيتها. عندها فقط يستحق هذا الخليفة ـ الإنسان ـ الثقة التى أكرمه الله بها.

و منهجية ملاصدرا التعليمية هذه لاترتكز على الحياة اليومية العملية، بل تتعامل و بمقدار كبير مع العالم المخلوق و حقيقة المعاد. بناءً عليه، فإنّه ينغمس فى تبيان الحقيقة الباطنة و التى تتجاوز حقيقة معتقدات الإنسان العادي. ذلك أنّ العامة ترى خيالات و ظلال الموجودات الحقيقية. لهذا فإنّ الأنفس لايجب أن تتعلق بما تعقله عن طريق الحواس. المشاهدة الوجدانية التى تأتي عبر النور الإلهي والتى تضيء قلب الإنسان المؤمن، بها يجب أن تتعلق أرواحنا حيث تعود لأصلها و تجد ملاذها النهائي.[١٦]

۲. و لعل أصدق مثال على منهجية ملاصدرا فى التفسير و التأويل هو تناوله لآية النور حيث يضع ملاصدرا كافة عناصر فلسفته و معارفه اللغوية الشفافة، الفلسفية، الكلامية، و معرفته فى علوم الطبيعة، الجغرافيا و الأقاليم، و التصوف و ما بعد الطبيعة بأسلوب يميز عارضاً لفلسفته و مقولاتها الرئيسية فى الوجود و تشكيكه و وحدته، والوجود الربانى النورانى. و تظهر الأرسطية، و خاصة فيما يتعلق بعلم النفس، و العرفانية المتأثرة بابن عربى يدل هذا على غزارة علم ملاصدرا و معرفته بعلوم القدماء، و معاصرية أيضاً، علوم الدين و المعارف العقلية.

يقسم ملاصدرا *تفسيره لآية النور* إلى مقدمة و ستة فصول وخاتمة. فى المقدمة يتحدث عن التعريفات المتعددة للنور: آراء العامة، آراء المحجوبون، و رأي أهل الإشراق وكبار الصوفية.

ملاصدرا يصرف النظر عن رأي أصحاب التفسير الظاهري اللغوي، الذى يعتقد أنّ النور عرض حادث: كنور الشمس و غيره، و غيره من الآراء التى تتعامل مع الكلمة من ناحية المحسوسات و الأجسام؛ و هو يعطي مثالاً على ذلك تفسير الزمخشرى الذى يقول إنّ» الله مثل نور». بالنسبة لملاصدرا ليس هناك من مكان لكلمة أنّ» الله مثل نور». هو النور، النور الحقيقي. و نور الأنوار، كما يقول أهل الإشراق.[۱۷] و هذا التعريف الإشراقي ابتدأ مع الغزالى فى تناوله لنفس الآية فى كتابه *مشكاة الأنوار*. ذلك أنّ الله تعالى هو النور بذاته و الذى يجعل الأشياء تُرى. ملاصدرا كأهل الإشراق يقسم النور إلى أربعة كيفيات: النور الغنى بذاته، المجرد و المحض. و هذا النور هو المسبب لباقى الأنوار العرضية و التى تصب على الأجسام.

كبار أهل التصوف مع أنّهم يوافقونه على أنّ النور حقيقة بسيطة، إلا أنّهم يرون ذلك كجوهر و حجتهم هذه مستندة إلى حديث منقول عن الصحابى ابن مسعود والذى يساوي نور السماوات و الأرض كالنور الذى يضيء فى قلب المؤمن. ملاصدرا لايوافق على هذا التفسير، و كل الاستعارات و الاستعمالات لاتقنعه سوى أنّ الله هو «النور». فحقيقة الوجود و حقيقة النور واحدة. والحقيقة تعتمد على هذا النور و تشككها (مراتبها و درجاتها). الموجودات التى نراها متغيرة و ليست حقيقية. والمعنى الباطنى أنّ هذه الأجسام هى ظلال و تشخصات لصور محددة. و هنا يتفق مع رأي أفلاطون بالنسبة لنظرية «المثل»، و التى تقول بالوجود الأوّلى للصور الثابتة و غير الفاسدة.[۱۸]

فى الفصل الأوّل يشرح ملاصدرا نسبة الضوء للسماوات و الأرض. وجود أيّ شيء هو بنسبة تجليه من ناحية الماهية و الذات. الله تعالى أنشأ الأنوار بذاته المنورة. هذا معنى الإنشاء البسيط. هناك مقابلة بين ذات أيّ موجود و ذات الصانع. فى هذا الفصل يعرض ملاصدرا لنظريته فى أسبقية الوجود على الماهية. حيث يعتبر أنّ الماهية إنشاء عقلي و ليس لها وجود حقيقي سوى فى الذهن.

في الفصل الثاني يتابع ملاصدرا تأويله بالتركيز على الرموز التالية: «المشكاة»، «المصباح» و «الزجاجة». يقارب هذه الرموز بالتأكيد على أهمية «الشهود»، «والحقيقة المحمدية» «والأسماء الإلهية». فالنور هو الوجود الذي أضاء و أحاط «بالإنسان الكامل»، محمد. و الشهود لايكون إلا عبر الحقيقة المحمدية و الضوء المحمدي، و في هذا التأويل مصداق لما ذهب إليه مفسرون الشيعة من أنّ المقصود بالمصباح، و الزجاجة و الكوكب الدري، حقيقة آل محمد(ص) و سنتهم، ثاني الثقلين. التوحيد المطلق لايمكن الإحاطة به وفهمه لا من خلال الكلمات (التعبير) و لامن خلال التجربة. يُعرف الله فقط من خلال أسمائه و تجلياتها. لكل اسم/ من أسمائه تعالى/ مظهران: الأول وجود محض و الثاني انعكاس وجودي للأول. فإذا كان المصباح هو النور الحقيقي المحض ـ اسم الجلالة. فالحامل لهذا النور الاسم المحيط و الكامل و التي يتمثل بالنبي(ص).

في هذا الحال، يصبح النور مساوياً للوجود و حامله مساوياً للماهية. بناء عليه، يصبح المصباح الرمز المشترك لـ «الله» و «النبي». و الفرق بين الاثنين في العلاقة كالفرق في علاقة السيد و العبد. و النبي يتلقى النور الرباني كالمرآة التي تعكس ضوءها على الأمة. و هذه حقيقة الشفاعة المحمدية. مع هذا، فإنّ ملاصدرا يحذر العرفاء من الخلط بين الوجود العرضي و الله.

و في هذا السياق بالذات يحضر ملاصدرا كل المفردات و الأسماء! الرحمن، عالم الملكوت، القلم، الملاك جبرائيل، عالم البرزخ، الأعراف، الجنة والنار، العقل المستفاد، و العقل بالفعل، الأجسام المفارقة، و الفاسدة، و العرش، الملك، المعاد... الخ.

و عند تفسيره لـ «شجرة مباركة زيتونة»، يستبعد ملاصدرا أن تكون هذه الشجرة من هذا العالم، لا من الشرق و لا الغرب؛ فلهذه الشجرة أبعاد فيزيقية و ما بعد فيزيقية و هي مجموع عالم الأجسام. و هنا يتعمق ملاصدرا في تأويله حتى النهاية فيستعمل كل ما لديه من علم طبيعي و خاصة علم التشريح فيتحدث عن القلب و موقعه من جسم الإنسان و تركيبه و أهميته. و من ثم ينتقل إلى النفس الإنسانية و النفس الحيوانية و العقول.

بعد هذا، يضع ملاصدرا آراء ابن‌سينا في «إشاراته» حول نفس الموضوع فيوردها كما هي:

> و أما التأويل الآخر فهو الذي أفاده الشيخ أبو علي بن‌سينا و أوضحه شارح إشاراته (يقصد العلامة الطوسي) و موضع تنبيهاته قدس سرهما منزلاً على مراتب النفس الناطقة في ارتقائها إلى عالم الربوبية... فكانت المشكاة العقل الهيولاني لكونها مظلمة بالذات... و «الشجرة الزيتونة» هي القوة الفكرية و فكر لأنها قابلة للنور بذاتها، وكونها لاشرقية و لاغربية لكون الفكر يجري في المعاني الكلية و المفهومات الذهنية. و القضايا المعقولة ليست من غرب الموجودات الحسية الهيولانية، و لا من شرق العقول الفعالة القائمة بأنفسها.[١٩]

و «الزيت» هو الحدس، و «نور على نور» هو العقل المستفاد، فإنّ الصور المعقولة «نور» والنفس القابلة لها «نور آخر». و «المصباح» «العقل بالفعل» لأنّه منير بذاته، و «النار» هو العقل الفعال لأنّ المصباح يشتعل منها».

و فی «كشف إشراقي» يؤول ملاصدرا كافة الرموز الواردة فی الآية بالقول:

> و يمكن حمل «الشرق» و «الغرب» على الوجوب و الإمكان، فإنّ ذات الباری سبحانه مطلع أنوار الوجودات و عالم الإمكان مغيب تلك الأنوار، و فيه أفول كواكب الحقائق الأسمائية، فحينئذ ينبغي أن يراد بـ «المشكوة» الطبيعة الكلية السارية المختلفة فی الأجسام، و «الزجاجة» النفس الكلية المشفة فی ذاتها القابلة للنور العقلي أتم قبول، و «الشجرة الزيتونة» هی القدرة الإلهية المتشعبة إلى فنون إيجادات الحقائق المختلفة حسب اقتضاء الأسماء الحسنى، و صور علم الله المتقدمة على مظاهرها المختلفة و موجوداتها المفصلة... .[٢٠]

و فی هذا التأويل الفلسفی الرائع نجد مصداقاً للفيلسوف الإلهي صاحب الحكمة المتعالية. فلم يغب عن ذهن ملاصدرا كافة المعارف المتنوعة إلا وصبها فی تفسيره هذا موصلاً العرفان و الفلسفة، الحكمة و الشريعة، التصور و التصديق، الفيض و الإشراق، و العقول الأرسطية المشائية. و بهذا يصح أن يسمى صدرالمتألهين مؤرخ الفكر الفلسفي و الحكمي العام. فهو تميز بقدرته الفائقة على التعليم و على إنتاج نظام فلسفي شامل تجاوز فيه أقرانه من الفلاسفة و العرفاء ممن تقدم و من تأخر. فالبحث فی طبيعة الأشياء و أصولها لم يجعله دنيوياً و لا البحث فی التأويل و التفسير جعله حروفياً. فهو قد فاق كانط فی نقده للعقل الخالص، كما أنّه تجاوز النظريات الحديثة فی الهرمنيوطيقا التی أخذت شكلها العميق مع غادامر فی «الحقيقة و الطريقة».

الهوامش:

١. الطبری، *جامع البيان عن تأويل آی القرآن*، تحقيق محمود و أحمد محمد شاكر. (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥۴).
٢. ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، (بيروت: دارالفكر، ١٩۶۶).
٣. الزمخشری، أبوالقاسم جار الله محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فی وجوه التأويل*، (القاهرة: مصطفى البابی الحلبی، ١٩۶۶).
۴. الرازی، فخر الدين ابن عمر، *التفسير الكبير*، (القاهرة: المطبعة البهية، ب.ت)
۵. نويا، بول ، *تفسير جعفر الصادق* (ع)، (بيروت: .(Melanges De L universite Saint Joseph (43), 1963)
۶. الكوفی، فرات بن إبراهيم، *تفسير فرات الكوفی*، (النجف: المطبعة الحيدرية، ب ت).
٧. القمی، أبو الحسن علی بن إبراهيم، *تفسير القمی*، (النجف: مطبعة النجف، ١٩۶٧).
٨. إن منهجية الشيخ الرئيس ابن سينا فی التفسير كانت محطة للكثير من النقاشات الفلسفية. انظر لهذا الغرض وجهة النظر المدافعة عن ابن سينا و طريقته فی التفسير،مقالة محمد عبد الحق، «تفسير ابن سينا، للقرآن»، *Islamic Quarterly* ، vol. 32(No.1)1988,pp.46-56) حيث يدافع عن الخلاص ابن سينا للنص القرآنی. وانظر أيضاً، حسن عاصی،

التفسیر القرآنی واللغة الفلسفیة، (بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۸)، حیث یشیر إلی تفسیر ابن سینا لآیة النور و تشبیهة قوی النفس العاملة برموز الآیة (شجرة الزیتون، المشکاة ...). ملاصدرا یورد هذا النص بکامله فی تفسیره لآیة النور.

9. *Bowring, Gerard. The Mystical Vision Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl AL-Tustari*, (Berlin N.Y.: Walter De Gruyter, 1980), p.135.

۱۰. أنظر أبو حامد الغزالی، *مشکاة الأنوار*، والتی یستند إلیها صدرالمتألهین فی بعض جوانب تفسیره لآیة النور.

۱۱. *أسرار الآیات*، تحقیق محمد خواجوی، (قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۲ هـ .ق). *مفاتیح الغیب*، طبعة حجریة.

۱۲. *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، ص ۲۸، ۳۱.

۱۳. *التفسیر*، ج ۱، ص ۳۲-۳۳.

۱۴. انظر *أسرار الآیات*، ص ۲۱، و مابعدها، حیث یعرض ملاصدرا رؤیة أهل العرفان لأسرار آی القرآن.

۱۵. *التفسیر*، ج ۳، ص ۸۱ و ما بعد.

۱۶. کما یتضح من تفسیره، لبعض الآیات التی تتعلق بوجود النفس وهبوطها، فإن الملاصدرا یشخص کافة الشواهد، والأدلة: السنة النبویة، انباذو، قلیس، أفلاطون، و أرسطو، و الأفلاطونیة المحدثة، ابن سینا، والسهروردی، ابن عربی، و القونوی و ذی النون المصری، راجع تفسیره للآیات التی سبق ذکرها.

۱۷. فیما یتعلق بهذه المدرسة و فلاسفتها انظر:

S.H. Nasr, *There Muslim Sages*, (Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1964), pp. 52 ff.

۱۸. انظر: أفلاطون، *طیماوس* ۵۲ أ.

Plato. *Timaeus*, 52a. (New York: Penguin Books, (rep. 1971). p.11.

۱۹. - *التفسیر*، ج ۴، ص. ۳۸.

- *شرح الإشارات و التنبیهات*، الإشارة السادسة من النمط الثالث.

۲۰. *التفسیر*، ج ۴، ص ۳۸۱.

العناية الإلهية و مشكلة وجود الشر فى العالم عند صدرالدين الشيرازي

عبدالحميد عبدالمنعم مدكور[1]

تمهيد

يقصد بالعناية الإلهية ــ هنا ــ: ما يتجلى فى العالم من لطف الله تعالى بالوجود، و تقديره له على أحسن ما يمكن من الكمال، و ارتباط ذلك بعلمه، الذي هو من صفات ذاته، و ما يتصل به من حكمة و كمال و خيرية.

و قد سبق الفلاسفة اليونانيون إلى دراسة هذه المسألة، و تفاوتت آراؤهم حولها، فبعضهم يثبتها و من هؤلاء: أفلاطون، الذي يذكر أنّ الكون، و ما فيه من نظام ليس صادراً عن صدفة، ولكنّه صنع صانع كامل توخى الخير، و رتب كل شيء عن قصد[1] و بعضهم لا يثبتها. و من هؤلاء أرسطو، الذي يدلّ حديثه عن الوجود على أنّ الله لم يخلق العالم، و من ثم فإنّه لا صلة له به؛ لأنّ علاقته به تنحصر فى أنّه ــ بوصفه محركاً أوّل ــ قد دفع العالم الدفعة الأولى، فتحرك العالم بما فيه من نقص من قوانين، ثم انقطعت صلة الله تعالى به، لكي يكون له الكمال بتأمله لذاته. أما العالم ــ بما فيه من نقص و تغير ــ فإنّه لا يدخل فى نطاق هذا التأمل: «لأنّ من الأشياء، ما عدم رؤيته خير من رؤيته»[2] و يقتضي ذلك أنّ الله ــ بحسب هذا التصور ــ لا

---

١. أستاذ الفلسفة الإسلامية، كلية دارالعلوم، جامعة القاهرة.

عناية له بهذا العالم. أما ارتباط الله بالعالم فهو ـ عند أرسطو ـ ارتباط يتم بدافع الشوق إلى الله، و هذا هو الذي يحفظ العالم، و يديم عليه الوجود و النظام.[٣]

و قد تضمنت مذاهب الفلاسفة الإسلاميين دراسة لهذه المسألة، و يدلّنا النظر فى آرائهم على عنايتهم بها، و إثباتهم لها، و تحليلهم للمشكلات المترتبة عليها، و بذلهم الجهود للتوفيق بين ما عرفوه عنها من آراء الفلاسفة السابقين، و بين ما يمكن استخلاصه من العقيدة الدينية الإسلامية حولها، و ظهر ذلك بدرجات متفاوتة من الإجمال و التفصيل، لدي الكندي و الفارابى و ابن‌سينا و ابن‌رشد و غيرهم. و يمكن القول ـ فى إيجاز شديد ـ بأنه على الرغم من أنّ الفلاسفة الإسلاميين قد تقبلوا مصطلحات أرسطو و آراءه، و تأثروا بها فى صياغة أفكارهم الفلسفية ـ فى مجالات كثيرة ـ فإنّهم لم يمضوا فى الشوط إلى نهايته، بل إنهم تحدثوا عن العناية الإلهية، على نحو يختلف عن آراء أرسطو اختلافاً ظاهراً، يجعلهم أقرب إلى استلهام النصوص الشرعية و الاستمداد منها.

و قد وجه الكندي الأنظار إلى هذه العناية الإلهية التى تتجلي فى الوجود بما فيه من نظام و اتساق و ارتباط، و هي ظواهر بادية لكل متأمل، و هي تدل ـ من جانب ـ على وجود الله تعالى و وحدانيته و علمه. و حكمته، ثم هي تدل ـ من جانب آخر ـ على فضله و إحسانه و عنايته. و فى ذلك يقول «فإنّ فى نَظْم هذا العالم و ترتيبه، و فعل بعضه فى بعض، و انقياد بعضه لبعض، و تسخير بعضه لبعض، و إتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن، و فساد كل فاسد، و ثبات كل ثابت، و زوال كل زائل ـ لأعظم دلالة على أتقن تدبير. و مع كل تدبير مدبر، و على أحكم حكمة، و مع كل حكمة حكيم»[٤] و لذلك يوصف الله عنده بأنه «مبدع الكل و ممسك الكل، و متقن الكل» و بأنه «لا يخلو من حفظه و إمساكه شيء إلا فنى و باد».[٥]

و قد اتخذ ابن‌رشد من هذه العناية دليلاً على وجود إله خالق حكيم، و تظهر هذه العناية لمن تأمل فى أحوال هذا العالم و ما فيه من موجودات، و ما سخره الله فيه للإنسان من الحيوان و النبات و نحو ذلك من الأمطار و البحار و الأنهار، و موافقة تعاقب الليل و النهار و الفصول لحياة الإنسان و وجوده. بل إنّ هذه العناية تبدو جليّة ـ أيضاً ـ فى أعضاء الإنسان و الحيوان، فلقد جاءت هذه الأعضاء موافقة لحياتهما و وجودهما. و قد أوضح أنّ العناية ظاهرة فى آيات كثيرة من *القرآن الكريم* «و لو ذهبنا لنعدد هذه الآيات، و نفصل ما نبهت عليه من العناية، التى تدل على الصانع و المصنوع لَما وَسع ذلك مجلدات كثيرة. و لعلنا ـ إن إنشاء الله فى الأجل، و وقع لنا فراغ ـ أن نكتب كتاباً فى العناية الإلهية التى نبه عليها الكتاب العزيز».[٦]

و لم ينفرد الكندي و ابن‌رشد من بين الفلاسفة بالحديث عن العناية الإلهية، بل شاركهما غيرهما فى الحديث عنها و بيان أهميتها، و لا سيما ابن‌سينا الذي تتصل آراء الشيرازي بآرائه اتصالاً وثيقاً. و كان للمتكلمين و الصوفية و مفكري السلف[٧] جهودهم فى هذا الصدد، على

نحو يمكن القول معه بأنها كانت من المسائل المتفق عليها بين الطوائف الإسلامية، و قد كان للعقيدة الإسلامية الفضل الأكبر فى تأصيل هذا الاتجاه لديهم، بحيث يتميزون به عن اتجاهات أخرى سابقة عليهم أو لاحقة بهم، أنكرت هذه العناية، أو قللت من شأنها، أو أثارت حولها من الشبهات ما يزيل اليقين بها؛ استناداً إلى ما يلاحَظ فى بعض جوانب الوجود من شرور، جعلها بعض المفكرين قديماً و حديثاً، سبباً فى إنكار العناية الإلهية، بل فى إنكار وجود الله تعالى و وحدانيته، كما سيتضح بعد قليل.

آراء الشيرازي فى العناية الإلهية

يعرف الشيرازي العناية بأنها:

كون الأول ـ تعالى ـ عالماً لذاته بما عليه الوجود فى النظام الأتم و الخير الأعظم، و علة لذاته للخير و الكمال، بحسب أقصى ما يمكن، و راضياً به على النحو المذكور . . . فإذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ فى النظام، و الأتم، بحسب الإمكان. فيفيض عندما يعقله نظاماً و خيراً... فيضاناً و صدوراً متأدياً إلى غاية النظام، و صورة التمام على أتم تأدية.[٨]

و هذا التعريف للعناية يكاد يكون مأخوذاً من تعريف ابن‌سينا لها[٩] و هو يضم ثلاثة أمور:

أولها: إنّ الأول ـ و هو الله تعالى ـ عالم علماً ذاتياً بما عليه الوجود من نظام و كمال لا مزيد عليه.

و ثانيها: إنّ الأول هو علة هذا النظام و الكمال، و أنّ الوجود يبلغ منهما أقصى ما يمكن، بحسب طبيعته و قابليته، دون أن يكون فى ذلك مساس بالكمال المطلق الذي للأول، الذي هو خير محض، و كمال محض، و نور محض، و بهاء مطلق؛ لأنه ليس فيه شيء بحسب الإمكان، و لا له تعلق بالمادة. و هو بريء من كل نقص و فقر. و هو تام، بل فوق التمام.[١٠]

و ثالثها: إنّ كونه عالماً بالوجود، و علة له يقتضي كونه راضياً بما عليه صورة هذا الوجود من الكمال.

و يترتب على هذه الأمور الثلاثة أن يفيض هذا الوجود على أقصى درجات الكمال و التمام، التى تحتملها طبيعة هذا الوجود. و هكذا تكون العناية الإلهية، «مقتضية لإيصال كل موجود إلى غايته و كماله»[١١] و إذا كانت العناية الإلهية هي العلة الأولى فى تحقيق هذا الكمال و الخير للموجودات فلقد كان من مقتضيات هذه العناية و آثارها فى الكائنات أنها «بطبائعها و غرائزها طالبة لكمالاتها و غاياتها، لا مقتضية لعدمها و نقصانها» و هي تسعى سعياً طبيعياً إلى الخير الذي «يتشوقه كل موجود و يتوخاه، و يتم به قسطه من الكمال الممكن فى حقه، و تكون

كل ذات مولية وجْهَ القصد إلى شطره، فى ضروريات وجودها، و أوائل فطرتها، و فى مكملات حقيقتها، و متممات صفاتها و أفعالها، و ثوانى فضائلها و لواحقها».[١٢]

و يذكر الشيرازي ـ فى موضع آخر ـ أنّ لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي إليها، و هي خيره و كماله:

> و إنّ الواجب ـ جل ذكره ـ أوجد الأشياء على وجه، تكون مجبولة على قوة ينحفظ بها خيرها الموجود، و تطلب بها كمالها المفقود، كما قال تعالى: ﴿ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾. (طه ٥٠) فلأجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود، و شوق إلى كمال الوجود، و هو غايته الذاتية التى يطلبها، و يتحرك إليها بالذات إلا أن يعوقه عن ذلك عائق، و يقسر قاسر.[١٣]

و هكذا يكون الخير و الكمال فى الوجود أثراً لهذين السببين: عناية الله به، و شوق الكائنات إلى الكمال، و إن شئت فقل إنّ السبب الثانى أثر لأولهما، فهو العلة الحقيقية، و السبب الأصلي الجوهري الذي به يتحقق الكمال. أما الثانى منهما فهو راجع إليه و هو ـ من بعض الجوانب ـ سبب لما قد يكون فى الكائنات من نقص أو آلام أو شرور.

و لا يكتفي الشيرازي بمناقشة المسألة على المستوي النظري أو الميتافيزيقي، إن صح هذا التعبير بالنسبة إليه، ولكنّه يضيف إلى ذلك جانباً تطبيقياً يحشد فيه كثيراً من الدلائل العملية على وجود هذه العناية الإلهية، التى ربطت أطراف الموجودات بعضها ببعض ربطاً حكيماً، و نظمتها نظماً عقلياً[١٤] فالله تعالى خير محض، كما سبق القول. و هو فياض بالخير، الذي يمتلئ به هذا الوجود، و لهذا:

> فإنّا نشاهد فى موجودات هذا العالم و أجزاء النظام و أفراد الأكوان، سيما فى النبات و الحيوان، بل فى كليات الأعيان من الأفلاك و الأركان، من حسن الترتيب، و رعاية المصالح و المنافع، و إبداع القوى و الأسباب الملائمة للأغراض، الدافعة للآفات و المفسدات، ما يقضى (؟) به آخر العجب. و لا يسع لأحد (كذا) أن ينكر الآثار العجيبة فى جزئيات الأكوان، فكيف فى كلياتها ؟!!... و تلك الجزئيات مثل مصالح و منافع، روعيت فى بعض النباتات كالنخل و العنب، و بعض الحيوانات العُجْم الحقيرة كالنحل و العنكبوت، مما ليس يصدر ذلك على وجه الإتقان، من غير تدبير سابق، و حكم مطابق، و مصلحة مرعية، و حكمة مرضية.[١٥]

و ليس هذا كله صادراً على سبيل الصدفة أو الإتفاق أو البخت كما نسب إلى بعض الفلاسفة، و لا على طريق الإرادة الجزافية كما ينسب إلى بعض المتكلمين، و لا عن إرادة ناقصة كما ينسب إلى الدهريين «بل النظام المعقول: المسمى عند الحكماء بالعناية، مصدر لهذا النظام فيكون فى غاية ما يمكن من الخير و الفضيلة».[١٦]

و يتضمن حديث الشيرازي نماذج كثيرة من آثار هذه العناية السارية في الكائنات، و ما يرتبط بها من حكمة تقصر عقول أفاضل البشر عن إدراك حقائقها، و عن الإحاطة بدقائق الصنعة، و عجائب الفطرة. و هو يرى أنّ ما أدركته أو ستدركه هذه العقول ليس إلا قليلاً بالنسبة إلى ما ذهل الحكماء و العلماء عنه من الدقائق و العجائب و الحكم في صنع البارئ، ولكنّ ذلك لا ينبغي أن يكون مانعاً من التأمل و التفكر فيها؛ امتثالاً للآيات القرآنية الداعية إلى النظر و الاعتبار في الوجود، و البحث عن آيات القدرة و الإعجاز و الإتقان فيه. و من هذه الآيات التي يذكرها[١٧] قوله تعالى: ﴿أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات و الأرض و ما بينهما إلا بالحق و أجل مسمى ...﴾ (الروم: ٨)، و قوله ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات و الأرض و ما خلق الله من شيء ...﴾ (الأعراف: ١٨٥).

و هو يقرن هذه الآيات ببعض النماذج قائلاً «فلابد من ذكر أنموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني، و تناسب أوضاعه، و حسن انتظامه، ليستدل بها على عظمة المبدع، وسعة رحمته، و فخامة جوده، و لطف عنايته».[١٨]

و يتتبع الشيرازي بعض هذه النماذج التي تتجلى فيها عناية الله و لطفه، و منها نماذج تتعلق بحركة الأرض و موقعها و المسافة بينها و بين الشمس، كما تتعلق بتغير الفصول و تعاقبها على نحو يذكّرنا بالنماذج التي ساقها الكندي من قبل، و هو يضيف إلى ذلك نماذج تتجلى فيها العناية في خلق الإنسان، و تسخير الكائنات له، كما يتحدث عن بدائع الصنع في الأجرام الفلكية، وهو يكتب في ذلك صفحات مطولة ينقل فيها بعض أقوال الجاحظ[١٩] و هو يعلق على ذلك بقوله:

> فهذا أنموذج من دقائق عناية الله و لطفه في المخلوقات الظاهرة؛ فإنّه لا مطمع لأحد في معرفة دقائق أسرار اللطف و الرحمة في عالم غيبه و ملكوته الأعلى، و لا في استقصاء بدائع الصنعة و الحكمة في الموجودات التي تلينا، في أعمار طويلة؛ لأنّ علوم العلماء نزر حقير بالقياس إلى ما عرفه الأنبياء و الأولياء عليهم السلام [بل] جميع علوم الملائكة و الجن و الإنس إذا أضيفت إلى علم الله تستحق أن تسمى علماً، بل هو إلى أن يسمى دهشاً و حيرة و عجزاً و قصوراً أقرب من أن يسمى معرفة و حكمة ... .[٢٠]

و لا غرابة في أن يكون العقل البشري عاجزاً عن الإحاطة بهذه العناية السارية في الوجود؛ لأنّ الله تعالى أعظم من أن يحاط به ﴿يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يحيطون به علماً﴾ (طه: ١١٠) و ليس هذا العجز موقوفاً على عالم الربوبية أو عالم الملكوت، بل إنه يمتد ليشمل عالم الملك أيضاً؛ لأنهما معاً يسميان «الحضرة الربوبية»؛ إذ ليس في الوجود سوى ذات الله و أفعاله. و مملكته من أفعاله[٢١] و من ثم كانت موجودة و محفوظة بعنايته و لطفه، على نحو يعجز العقل معه عن الإحاطة بدقائقها و أسرارها. و هو لا ينال شيئاً من ذلك إلا بمعونة إلهية.[٢٢]

مشكلة وجود الشر فى العالم

إذا كان وجود العالم على هذا النحو من الكمال بسبب هذه العناية الإلهية فإن العالم لا يخلو ـ مع ذلك ـ من بعض الظواهر أو الأحداث التى لا يبدو فيها الخير واضحاً جلياً. و يمكن الإشارة ـ هنا ـ إلى ما يقع على كوكبنا الأرضي من زلازل و براكين مدمرة، و فيضانات مغرقة، و أوبئة مهلكة، و جفاف يهلك الحرث و النسل و يؤدي إلى صعوبة الحياة و تعذرها فى بعض الأقاليم و هكذا. و يمكن الإشارة كذلك إلى ما يقع من آلام و حرمان لبعض الناس من بعض النعم التى يتمتع بها غيرهم، و من هذه الآلام و أنواع الحرمان: الأمراضُ و الأسقام التى لا شفاء لها، و العمى و البكم و الصمم و الشلل و العجز و نحو ذلك من أنواع الشقاء التى ليس للإنسان يد فيها. و هذه الظواهر شديدة الإلحاح على العقل، و لا سيما العقل المؤمن بالله و علمه و حكمته و عنايته؛ و هي تتطلب منه جهداً يؤدي به إلى التوفيق بين مقتضيات الإيمان و ما يقع فى العالم من الشرور و الآلام؛ إذ كيف تتسق هذه الشرور ـ مع ما فيها من نقص و بعد عن الكمال ـ مع الإيمان بالعناية الإلهية ؟! و الشر ـ إذن ـ يقدِّم المشكلة الأكثر صعوبة لكل قائل أو مؤمن بهذه العناية. و يذكر الأستاذ العقاد أنَّ هذه المشكلة هي مشكلة المشكلات فى جميع العصور، و قد خامرت كل فكر، و ساورت كل نفس، و تعلقت بكل معتقد.[٢٣] و يقول هوايتهيد: إنَّ كل التبسيطات فى العقيدة الدينية قد تحطمت على الصخرة، التى هي مشكلة الشر[٢٤] و من قبل قال ابن تيمية إنّه لا يزال يحوك فى نفوس الناس من هذه المسألة أمر عظيم.[٢٥]

و مما يؤكد صعوبة هذه المشكلة و خطورتها على العقيدة أنّها قد انتهت ببعض المفكرين و الفلاسفة إلى الإلحاد و إنكار وجود الله تعالى، وعلمه وعنايته. و ظهر ذلك لدى بعض فلاسفة اليونان مثل طاليس و أبيقور[٢٦] و لا يقتصر الأمر على هذين، بل وجد أمثالهما ـ بسبب هذه المشكلة ـ فى القديم و الحديث[٢٧] ثم انتهت هذه المشكلة نفسها ببعض المفكرين إلى القول بوجود إلهين، كما هو شأن الثنوية الذين قالوا بوجود إلهين أحدهما للخير، و هو النور، و ثانيهما للشر و هو الظلمة، لأنّه لم يتضح لعقولهم أن يكون الخير و الشر، كلاهما، راجعاً إلى إله واحد[٢٨] و قد كانت هذه المشكلة هي السبب فى اعتناق أوغسطين للمانوية، لأنّه وجد فيها حلاً للمشكلة، ثم تبين له، من بعد خطأ هذا الحل[٢٩] و قد أدت المشكلة نفسها إلى قول بعض الفلاسفة بان وقوع الشر، يعنى جهل الله بالعالم، و عدم عنايته به، أو عجزه عن تحقيق الخير له، أو تهاونه بأمر العالم[٣٠]، تعالى الله عن ذلك. و قد ظلت هواجس الشك و نوازعه تستمد من هذه المشكلة ما يغذيها و يقويها. و يعبّر عن ذلك ما ينسب إلى أبى بكر الرازي الطبيب، الذي رأى «أنّ الشر فى الوجود أكثر من الخير، و أنّك إذا قايست بين راحة الإنسان و لذّاته فى مدة

حياته، مع ما يصيبه من الآلام و الأوجاع الصعبة و العاهات و الزمانات و الأنكاد و الأحزان و النكبات، فستجد أنّ وجوده ــ يعني الإنسان ــ نقمة و شر عظيم».[٣١]

و قد كانت صعوبة هذه المشكلة و خطورتها على العقيدة دافعة للمفكرين و الفلاسفة المتدينين أن يجتهدوا للبحث عن حل مقنع لها؛ دفاعاً عن العقيدة من جهة، و طلباً للسكينة النفسية من جهة أخرى. و قد قدمت محاولات كثيرة في هذا المجال، يعد من أبرزها ما نجده لدى أفلاطون في الفلسفة اليونانية و لدى أوغسطين و توماس الأكويني في الفلسفة المسيحية، ولدى ابن‌سينا في الفلسفة الإسلامية، ولدى ابن‌ميمون في الفكر اليهودي. ثم لدى ليبنتز (١٧١٦ م) الفيلسوف الألماني في الفلسفة الحديثة[٣٢] ثم كان من هذه المحاولات الجادة ما قدمه صدرالدين الشيرازي من دراسة لهذه المشكلة، في جوانبها المختلفة، و ما بذله من جهد لتفسيرها، و الوصول إلى حل مُرْضٍ لها، و هو ما سنعرض له في الصفحات التالية:

آراء الشيرازي في هذه المشكلة

أ) بدأ الشيرازي دراسته للمشكلة بتقديم بعض التعريفات و التقسيمات لكلٍّ من الخير و الشر، و قد ربط الخير بالوجود، كما ربط الشر بالعدم. فالوجود في أيّ مستوي من مستوياته خير، و حظُّ الكائن من الخير مرتبط بنسبة الوجود فيه. و حظه من الشر كذلك. و الخير في أحد تعريفاته له هو «ما يتشوقه كل شيء و يتوخاه، و يتم به قسط من الكمال الممكن في حقه ...»[٣٣] و الشر ــ بناء على ذلك ــ هو ما ينفر منه كل كائن، و يفر منه، فراره من العدم و النقص. و قد يبدو هذا التعريف ذا طابع إقناعي أو شعري أو خطابي و هو ليس تعريفاً بالحد و لا بالرسم، بل هو تعريف تقريبي يدل ــ في مجمله ــ على العلاقة بين الخير و الوجود، و الصلة بين الشر و العدم. و لذلك لا يكتفي به الشيرازي، بل يتقدم نحو مزيد من البيان و التحديد قائلاً:

> و للشر معنى آخر، هو المصطلح عليه، و هو: فقد ذات الشي، أو فقد كمال من الكمالات التي تخصه، من حيث هو ذلك الشيء بعينه. و الشر على كلا المعنيين أمر عدمي ... و لأجل ذلك قالت الحكماء: إنّ الشر لا ذات له، بل هو أمر عدمي: إما عدم ذات أو عدم كمال ذات.[٣٤]

و يزيد الشيرازي الأمر وضوحاً بما يقدمه من الأمثلة الموضحة، معتمداً في ذلك على تأمل الفكرة، و استقراء شواهدها، و تتجلى في صياغته لفكرته ظلال آراء ابن‌سينا، و بعض أمثلته أحياناً. و هو يقول هنا:

> و أنت إذا تأملت و استقريت معاني الشرور و نِسَبَها وجدت كل ما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج عن أمرين: فإنّه إما عدم محض، أو مؤد إلى عدم. فيقال شر لمثل الموت و الجهل البسيط و الفقر و الضعف، و التشويه في الخلقة، و نقصان العضو و القحط، و أمثالها من

عدميات محضة. و يقال شر لما هو مثل الألم و الحزن ... و غير ذلك من الأمور التى فيها إدراك لمبدأ ما، و سبب ما، لا فقد لمبدأ ما وسبب ما فقط. [٣٥]

و هو يشير كابن‌سينا إلى أنّ وقوع الشر كالألم و الحزن لا يكفي لوصفه بالشرّية بل لابد من تحقق شرط الإدراك لذلك، و يعلل ذلك بأنّ بعض الناس قد تقع له بعض الشرور فلا يدركها، فقد يحجب السحاب ضوء الشمس عن بعض الناس، بما يؤدي إلى وقوع بعض الضرر أو الأذى بهم، ولكنّهم قد لا يفطنون ذلك. [٣٦]

و لا تجري الشرور على طريقة واحدة، فى التحاقها و اتصالها بالمواد، بما يؤدي إلى عدمها فى ذاتها، أو عدم كمالها، بل إنها تلحق المواد ــ كما يقول الشيرازي، و من قبله ابن‌سينا، على وجهين: فقد يلحق الشر بالمادة فى أوّل وجودها، و قد يطرأ عليها بعد تكونها. و النوع الأوّل قد يمنع وجودها أصلاً، و قد يمنع بلوغها إلى الكمال التى هي مهيأة له بحسب طبيعتها، كالمادة التى يتكون منها صورة إنسان أو فرس أو نبات، إذا عرض لها من الهيئات أو الموانع ما يجعلها أسوأ مزاجاً، و أقل اعتدالاً، و أعصى جوهراً من قبول تلك الصورة على الوجه الأكمل. و يؤدي ذلك إلى فقدها للتقويم الأحسن، و التخطيط الأليق، كما يؤدي إلى تشوه الخلقة، و عدم تحقق كمال النشأة و اعتدال المزاج و البنية لها، منذ البداية.

و أما النوع الثانى فهو ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما يمنع و يحجب الشيء، بعد تكونه، عن بلوغ الكمال. و قد مثل لذلك بالسحب الكثيرة المتراكمة، أو ظلال الجبال الشاهقة، التى تحجب ضوء الشمس عن النبات، فلا يصل النبات إلى كمال نضجه الذي يساعد عليه ضوء الشمس. و يضيف الشيرازي إلى هذا القسم من أقسام النوع الثانى قسماً آخر، يصفه بأنّه مضاد للمادة، مبطل لكمالها، و ماحِقٌ له. و مثل له بحصول البرد الشديد الذي يفسد النبات و يقضي عليه، و يبطل وجوده. [٣٧]

ثم يعود الشيرازي إلى تأكيد الفكرة السائدة لدى الفلاسفة و هي الفكرة القائلة بأنّ الشرّ فى أيّ مستوى من مستوياته و فى أيّ حالة من أحواله ــ هو عدم أو نفي أو سلب للوجود، الذي يوصف ــ على العكس من ذلك ــ بالخيرية. و هو يستدل لهذه الفكرة بدليل، يبدو عليه الطابع الجدلى. و يتلخص هذا الدليل فى أنّ الشر لو كان أمراً وجودياً لكان إما شراً لنفسه و إما شراً لغيره، و الاحتمال الأوّل غير جائز؛ لأنّ الشيء لا يقتضي عدم نفسه، و لا عدم شيء من كمالاته، ولو كان هذا الاحتمال جائزاً لأدى ذلك إلى عدم وجود الشيء، ثم لو اقتضى الشيء عدم بعض الكمالات التى له لكان الشر هو ذلك العدم، لا الشيء نفسه. و يضيف الشيرازي إلى ذلك أنّ هذا الافتراض الذي يبنى على تصور أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته يتناقض مع كون جميع الأشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها، كما أنّه يتناقض مع أن

العناية الإلهية تقتضي إيصال كل شيء إلى كماله. و هو يمضي على الوتيرة نفسها فى نقض الاحتمال الثانى، لينتهي إلى تقرير تلك الدعوة القائلة بأنّ الشر أمر عدمي لا ذات له.[٣٨]

ب) و ينتقل الشيرازي من هذه التعريفات و التقسيمات إلى التطبيق على الوجود بمعناه العام الشامل. و هو يرى أنّ الوجود خير، و أنّ الله رتبه على أليق نظام، و أحسن ترتيب، و اتساق و دوام و كمال و تمام[٣٩] و أنّ طبيعته خير محض و نور صرف[٤٠] و هذا مما أطبق الحكماء عليه، مستندين فى ذلك إلى البينات التى ذكروها «بل ادّعوا البداهة فى هذا الحكم و تنبهوا عليه بالأمثلة الواضحة».[٤١]

و ليس يعنى ذلك أنّ الوجود خال من الشرور ـ بكل أنواعها و مستوياتها ـ خلواً تاماً، ولكنّه يعنى ـ مع التسليم بوجود الشرور التى لا يمكن تجاهلها ـ أنّها ليست مقصودة لذاتها، و لا على جهة الأصالة؛ بل إنّ الصادر من الله تعالى «أولاً و بالذات هو الخير، و أنّ الشر غير صادر منه بالذات، بل صدور الخيرات الكلية أدى إلى شرور جزئية، قليلة العدد، بالإضافة إلى تلك الخيرات العظيمة. فلم يكن الصادر منه ـ تعالى ـ شراً أصلاً».[٤٢]

و يرى الشيرازي أنّ تحديد المسألة على هذا النحو يدفع شبهة عظيمة من المجوس القائلين بإثبات قديمين، هما يزدان فاعل الخير، و أهرمن فاعل الشر.[٤٣]

وإنّما كان الخير هو المقصود بالأصالة، و الشر واقعاً بالتبعية؛ لأنّ الغرض من أفعال البارئ ـ تعالى ـ هو النفع الكلي، و الصلاح على العموم، و إن كان يعرض من ذلك ضرر جزئي غير مقصود، و مكاره خاصة، و ليست بعامة، أحياناً. و ينطبق ذلك على أمره الدينى الشرعي، مثلما ينطبق على فعله الكونى القدري، فقد حكم الله بالقصاص فى القتل عمداً، و قال: ﴿و لكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب ...﴾ (البقرة: ١٧٩) و فى القصاص قتل و ألم، و حكم بقطع يد السارق، و فيه ألم أيضاً، ولكن مقصود الشارع من ذلك: الصلاح الكلي والنفع العمومي، و كذلك خلق الله الشمس و القمر، و أنزل الأمطار لتحقيق النفع و المصلحة العامة . و إن كان قد يعرض لبعض الناس و الحيوان من ذلك ضرر.[٤٤]

ثم إنّ هذه الشرور و الآلام العارضة التى قد تكون مانعة لبعض الأشياء من الكمال قد تكون خيراً بالقياس إلى شيء آخر، بحيث تكون من الأسباب المعينة له على بلوغ الكمال. و من ثم تكون خيراً بالذات و شراً بالعرض.[٤٥]

ج) و يوجه الشيرازي النظر إلى جانب آخر من المسألة، حين يؤكد على أنّ الخير هو الغالب على الوجود، أما الشر فهو قليل. و يظهر ذلك من التأمل فى مراتب الوجود و أقسام العوالم المكونة له. و الوجود ينقسم عند الحكماء بالقسمة العقلية إلى خمسة أقسام:

١. ما هو خير كله ، لا شر فيه أصلاً.

٢. و ما فيه خير كثير مع شر قليل.
٣. و ما فيه شر كثير مع خير قليل.
۴. و ما يتساوي فيه الخير و الشر.
۵. و ما هو شر مطلق ، لا خير فيه أصلاً .

و يذكر الشيرازي أنّ الأقسام الثلاثة الأخيرة غير موجودة فى العالم أصلاً، لأنها تتعارض مع العناية و الحكمة من جهة، وهي مؤدية من جهة أخرى إلى أنواع من الآلام و الإيذاء والفساد للكائنات لا ضرورة لها ولا فائدة منها. ثم إنّ الشر المطلق، و هو الاحتمال الخامس عدم مطلق، ليس فيه من الوجود شيء.

و المبتقي ـ إذن ـ من هذه الأقسام قسمان: هما القسم الأوّل و الثانى، و القسم الأوّل هو العالم العلوى الذي هو كله خير مطلق لا شر فيه أصلاً. و هو عالم تام الوجود، كامل من كل وجه، و هو وجود بالفعل، لا بالإمكان. و من موجودات هذا العالم: العقول المقدسة، و كلمات الله التامات التى لا تزيد و لا تنقص، و النفوس السماوية و نحو ذلك. فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الأوّل و الأعلى «لأجل كونه خيراً محضاً، يفعل الخير لا محالة». و أما القسم الثانى، الذي فيه خير كثير و شر قليل فهو العالم الذي نعيش فيه. و يجب وجود هذا العالم أيضاً، بسبب غَلَبة الخير عليه و قلة الشر فيه. ثم «إن تركه لأجل شره القليل ترك الخير الكثير، و ترك الخير الكثير شر كثير، فلم يجُزْ تركه، فيجب إيجاده» و مما يُهوِّن أمر الشر القليل فى هذا المستوى من الوجود أنّ الشر فيه ليس مقصوداً بالأصالة، بل المقصود فيه هو الخير. أمّا الشر فهو عارض، كما سبق القول، ثم إنّه إذا قيس إلى الخير الكامن فيه أو المترتب عليه فإنّه يكون قليلاً، و مثال ذلك: النار التى بها تحصل المصالح العظيمة و المنافع الكثيرة، و هي المقصود الأوّل منها، ولكن قد تحصل منها بعض المضار القليلة غير المقصودة، فقد يحرق بها بيت ولى أو ثياب نبى كما يقول، و ينطبق ذلك على الماء الذي به حياة الكائنات كلها بحيث لا يمكن الوجود بدونه، و لا يجادل أحد فى نفعه و فائدته و ضرورته، ولكن قد يزداد الماء، فيتحول إلى فيضان مغرق مدمر، يترتب عليه فساد كبير للبشر و الحيوان و النبات، ولكن ذلك لا يتعادل مطلقاً مع الفوائد المترتبة على وجود الماء، و ينطبق ذلك على الأرض و الهواء و المطر، و الأدوية و الأغذية، فالخير فيها أكثر من الشر، و المصلحة فيها أكبر من المضرة، و من ثم تقتضي الحكمة وجودها؛ لأنّه قد يستضِرُّ بها شخص، لكنّ المنتفعين بها أكثر، بل إنّ الشخص الواحد لا يتأذى بها طوال الوقت، بل فى بعض الأوقات دون بعض، و من ثمّ تكون الحصيلة النهائية فى جانب الخير أكثر مما هي فى جانب الشر. ثم إنّ الشر لا يقع فى العالم العقلي أصلاً، و إنّما يقع فيما تحت فلك القمر، و هو قليل إذا قيس إلى الوجود كله، و الشر الذي يقع فيما تحت فلك القمر

لا يقع فى كل الأزمان بل فى بعض الأزمنة دون بعض، ثم لا يقع لكل الناس و الكائنات، بل لبعضها دون بعض، و من ثم يكون الخير غالباً و الشر قليلاً، و دائرته هي الأنقص و الأقل.[٤٦]

د) و يفسر الشيرازي السبب فى وجود الشر القليل فى كائنات هذا المستوى الثانى من مستويات الوجود بأنّه يرجع إلى طبيعة هذه الكائنات المادية أو المختلطة بالمادة. فالمادة عنده ـ كما هي عند الفلاسفة ـ سبب التحول و النقص و الفساد، و هو يقول فى ذلك:

إنّ الشر غير لاحق إلا لما فى طباعه ما بالقوة، و ذلك لأجل المادة الجسمية، بسبب أنّ وجودها وجود ناقص متهيئ لقبول الفساد و الانقسام و التكثر و حصول الأضداد و الاستحالة، و التجدد فى الأحوال، و الانقلاب فى الصور. فكل ما هو أكثر براءة من المادة فهو أقل شراً و وبالاً.[٤٧]

و لذلك كان العالم العقلي البريء عن المادة خيراً لا شر فيه، و ينطبق ذلك على الصور العقلية للأشياء المادية نفسها، فالنار العقلية، و الماء العقلي و الإنسان العقلي و أمثاله من الكائنات، لا شر فيها، و إنّما توجد الشرور عندما تخرج هذه الصور العقلية من عالم القضاء، كما يقول إلى عالم القدر، الذي فيه تفصيل هذه الصور و تجسيمها و تقديرها بقدرها المعلوم «و هذا الوجود الجسمانى لا يخلو من تضاد و تمانع يوجبان التفرقة و التكثير، و يعدمان تلك الجمعية و الوحدة. و منبع التفرقة هي المادة ... فالهيولى منبع الشرور و النقص ...».[٤٨]

و المادة ـ إذن، و بحسب طبيعتها ـ قابلة للتضاد، و هو الموجب للتفاعل بين العناصر و الكيفيات التى تتكون منها الأجسام، و «التضاد الحاصل فى هذا العالم سبب دوام الفيض، فيكون خيراً بالنسبة إلى النظام الكلي، و شراً بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية».[٤٩]

و إذا كان هذا السبب يرجع إلى المادة بصفة عامة فإنّ هناك سبباً خاصاً يتعلق بهذا النوع من الكائنات التى وجدت من أجل الخير، ولكن الشر قد يعرض لبعض ما يصدر عنها. فهذا النوع من الكائنات خاضع للطبيعة التى خلق عليها:

فمن المحال أن تفعل النار الأغراض المقصودة منها و لا تحرق بدن إنسان لاقته، أو أن يفعل السيف الأغراض التى (وجد) لأجلها، و لا يقطع عضو إنسان إذا ضرب عليه. فلم يكن بد من أن يكون الغرض النافع فى وجود هذه الأشياء متتبعاً لآفات تعرض فيها (كذا) فى بعض المواد.[٥٠]

ولكن ذلك لا يعنى أنّ الشر أكثر أو أدوم، بل إنّ الأمر الأكثري و الأمر الدائم كما يقول: هو الخير المقصود منها فى الطبيعة فأما كونه أكثرياً. ٠

فإنّ المنتفعين بالنار، مثلاً، أكثر من المستضرّين، و المستضرّون ـ أيضاً ـ أوقاتهم التى هم فيها فى كنف السلامة من الاحتراق أكثر من زمان استضرارهم. و أما الدائم فلأنّ أنواعاً

كثيرة لا تستحفظ إلا بوجود مثل النار. فلم يحسن فى الإرادة الأزلية و العناية الأولى أن تترك المنافع الأكثرية و الخيرات الدائمة لعوارض شرية قليلة.[٥١]

هـ) و يقلب الشيرازي المسألة على وجوهها، ليدفع الفكرة القائلة بأنّ الشر هو الغالب فى العالم، و ليؤكد فكرته عن غلبة الخير فى الوجود و هو يشير إلى أنّ بعض ما يظنه الناس شراً خالصاً، لا يخلو ـ فى حقيقته ـ من بعض الخيرات، و من الأمثلة التى ترد على الذهن فى هذا السياق: الموت، الذي يعده جمهور الناس من أقوى أنحاء الشرور، و مع ذلك لا يعدم المتأمل فى أمر الموت أن يجد فيه بعض الخيرات، بل يمكن له أن يجد فيه خيراً كثيراً، و هذا الخير يصل إلى الميت و إلى غيره:

أما الواصل إلى غيره فإنّه لو ارتفع الموت لاشتد الأمر على الناس و ضاق المكان، حتى لا يمكنهم التنفس، فضلاً عن الحركة و الأكل و الشرب. فالمفروض أنه حي ـ عند ذلك ـ أسوأ حالاً من الميت. و أما الخير الواصل إليه، فخلاصه عن هذا العالم الدنيوي، المعرّض للآفات و المحن، و مآله إلى الرحمة.[٥٢]

و من هنا كان الموت ضرورة، تتطلبها الحياة ذاتها، و تقتضيها مصالح الأحياء، و صلاحية العالم للوجود «فإذن، الموت و الفساد و نحوهما من الأمور الضرورية اللازمة للنظام. و لهذا وجب أن يكون مثل هذه الأمور المنسوبة إلى الشر موجودة فى هذا النظام. و ما كان يليق فى الحكمة ألا يخلق هذا الخلق الذي يلزمه شر»[٥٣] و هكذا إذا تصفح الإنسان جميع الأشياء المسماة عند الجمهور شروراً فإنّه لا يجدها شروراً فى أنفسها، بل هي شرور بالعرض، خيرات بالذات.[٥٤]

و) و قد كان الشيرازي حريصاً على إيضاح أنّ هذه الشرور العارضة أو الطارئة، و التى هي قليلة بالنسبة للخيرات العامة الغالبة، خاضعة لطبيعتها التى خلقت عليها، و أنّ ذلك لا يمس العناية أو الحكمة الإلهية، و إذا وقع شر من هذه الشرور فليس ذلك «لأنّ الفاعل المعطي قد قصّر و ما أجاد فيما أفاد، بل لأنّ المنفعل لم يقبل»[٥٥] و قبول هذه الأشياء لبعض النقائص من لوازم ذاتها، «و كما لا يمكن أن يجعل الفاعلُ الاشكالَ الكرية متراصة دون خلل، و يمكن ذلك فى المربعات و المسدسات ... كذلك لا يمكن للفاعل أن يجعل أصول الكائنات غير متضادة».[٥٦]

ز) و على الرغم من هذا الجهد الكبير فى إضفاء صفة الخيرية على الوجود، و تفسير ما يقع فيه من الشر، فى بعض الأحوال، لبعض الكائنات ـ فقد كان الشيرازي يشعر بأنّ القضية ما تزال تحتاج إلى مزيد من الاستدلال و البرهان، لاسيما و أنّ هناك بعض «الأوهام» التى وقعت للناس فى هذه المسألة، و لقد كان عليه أن يتصدى لهذه الأوهام بالدفع و الإبطال حتى يستقر له ما أراد الوصول إليه.

و يتعلق الوهم الأوّل منها بهذا التساؤل الذي يفرض نفسه على العقل، عند تأمل المسألة، و قد صاغ هذا التساؤل قائلاً: لماذا جاء عالمنا الذي نحن فيه على نحو يختلط فيه الخير والشر، و لماذا لا يوجد على وجه لا يعتريه شر أصلاً، حتى تكون الموجودات كلها خيرات محضة، كالعالم الأعلى البريء عن الفساد و الشرور؟

و قد أجاب على ذلك بأنّه لو صار كذلك لأصبح ذا طبيعة أخرى، و لكان كما يقول «غير نفسه» حيث إنّ هذا النوع من الوجود لا يمكن وجوده إلا بمخالطة القوى و الأعدام و الأضداد.[٥٧]

ثم أشار فى مناسبة أخرى ـ إلى ضرورة التفرقة بين العالم الإلهي الأعلى و غيره من العوالم، لأنّ هناك فرقاً لازماً بين المبدع و المبدَع . و الإبداع «يوجب نقصان المبدَع عن المبدع و إلا لم يكن أحدهما بكونه مبدعاً و الآخر مبدعاً أولى من العكس. فإذن من الضرورة ألا يكون ممكن خالياً عن نقص و قصور».[٥٨]

ثم كان هذا القصور ـ كذلك ـ سبيلا إلى التفرقة بين العالم الدنيوي الذي تحيا الخلائق فيه، و العالم الأخروي الذي سيكون مآلها إليه. فالعالم الأوّل لا يخلو من الشر، و هو ذو وجود مؤقت؛ إذ هو جِسر يعبر عليه الناس إلى الآخرة. ولو افترضنا أنّ الدنيا كلها كانت شراً، و هي ـ مع ذلك ـ وسيلة إلى الخير الأخروي الدائم لكان وجودها خيراً من عدمها. أمّا العالم الذي لا يتطرق إليه الشرور و الآفات فهو عالم آخر، هو الذي ترجع إليه النفوس الطاهرة، و به مستقرها[٥٩] و العالم الذي نعيش فيه ـ إذن ـ وسط بين العالم الأعلى و عالم الآخرة، و كلاهما بريء من الشرور و الفساد، أما هو فإنّ فيه خيراً كثيراً و شراً قليلاً، لا يخلو من الخير. ولكن إلغاء الشر منه تماماً يقتضي تحولاً فى طبيعته، و هذا ما ترفضه طبائع الأشياء و قوانين وجودها.

و يتصل بهذا الوهم السابق و هم آخر هو بمثابة جزء منه، أو تطبيق له، إذ يقال: لم لا توجد النار ـ مثلاً ـ على وجه لا يلزمه شر؟ و الجواب: «فكأنّك قلت: لم يجعل النار غير النار؟ و من المستحيل أن يجعل النار غير النار. و من المستحيل أن تكون النار ناراً، و تمس ثوب ناسك، و لا مانع من الحريق، و لا تحرقه»[٦٠] و من الواضح أنّ الجواب هنا كالجواب عن سابقه، فالطبائع حاكمة لا مفر من وقوعها

و يتجه الوهم الثالث إلى رفض فكرة غلبة الخير فى العالم وقلة الشر من أساسها، و يأتي المثال على لسان المخالف أو المعترض مقتبَساً هذه المرة من النظر فى أحوال الإنسان. فالإنسان هو أشرف الكائنات أو أشرف الجميع، على حسب تعبيره. و المتأمل فى أحوال بنى الإنسان يمكن له أن يلاحظ أنّ الشر هو الغالب على أكثرهم؛ إذ تصدر عنهم أفعال قبيحة، و أعمال سيئة، و أخلاق رديئة، و اعتقادات باطلة فاسدة، أي أنّهم فاسدون بحسب القوة العملية و القوة النظرية. و هذا الفساد الغالب فى الدنيا سيؤدي إلى الإضرار بهم فى الآخرة، و سينالون

ـ بسببه ـ من الآلام ما يستوجب شقاوتهم فيها، و معنى ذلك أنّ الشر غالب بالنسبة لهم فى الآخرة أيضاً، فكيف يقال ـ و الأمر كذلك ـ إنّ الخير هو الغالب على الوجود؟

و يجيب الشيرازي بأنّ الناس فى الدنيا على ثلاثة أقسام

القسم الأوّل: البالغون فى الحسن و الصحة.

و القسم الثانى: المتوسطون فيهما، و هو يرى أنّ أكثر الناس هم من أهل هذا القسم، على اختلاف فيما بينهم فى درجات التوسط.

و القسم الثالث: هم البالغون فى النقصان، و هؤلاء أقل من المتوسطين. و سيكون الناس فى الآخرة على مثل هذه المنازل، بحيث يكون المتوسطون فيها هم أكثر الناس و أغلبهم، فإذا أضيف إليهم أهل الدرجة الأولى فإنّهم يكونون معاً أكثر من أهل الدرجة الثالثة وحدها.

و لأهل السلامة و الرحمة ـ إذن ـ غلبة وافرة فى كلتا النشأتين[٦١] و هو يرجع ـ كعادته ـ إلى ابن‌سينا و ينقل عنه قوله «... و لا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد، و مصروفة عن أهل الجهل و الخطايا صرفاً إلى الأبد، و استوسع رحمة الله».[٦٢]

و للمنازع أن ينازع فى هذه النسب التى جعلها لكل درجة من الدرجات الثلاث. و قد يرى المنازع أنّ أهل الدرجة الثالثة هم الأغلب و الأكثر، و هذا هو لبّ الدعوى، و موضع النزاع. و من جهة أخرى فإنّ هناك من النصوص الشرعية ما يتحدث عن كثرة الكفار و العصاة و الضالين[٦٣] و لقد كان الشيرازي مستحضِراً لذلك و هو يناقش هذه الفكرة؛ و لذلك نجده يقول: «هذا الكلام و الذي قبله، و ان كان منافياً لظواهر بعض النصوص و الروايات، إلا أنّ الإمعان فى الأصول الإيمانية و القواعد العقلية يعطي الجزم بأنّ اكثر الناس فى الآخرة وجب أن يكون من أهل السلامة و النجاة».[٦٤]

و يبدو أنّ الشيرازي كان يشعر فى قرارة نفسه ـ على الرغم من هذه اللهجة الجازمة ـ بأنّ الإيهام لم يندفع و أنّ الشبهة لم تنحل، فأراد أن يحلها من طريق آخر، ظنه أكثر إقناعاً، و أقوى برهاناً، و جاء ذلك فى سياق حديثه عن الإشكال أو الوهم الرابع الذي يحوك فى نفوس المعارضين لفكرته، يتعلق الأمر ـ هذه المرة ـ بعذاب الكفار فى الآخرة، و هو عذاب شديد، بحسب وصف النصوص الشرعية له، و حديثها عنه. و لا شك أنّ وقوعه بأصحابه يعنى وقوع الآلام بهم، و هي نوع من الشر الذي يؤدي حرمانهم من الكمال المرغوب لهم، ثم هو كذلك مضاد لما ثبت من أنّ الله خير محض، جواد كريم، و هو غنى عن طاعة المطيعين، و معصية المجرمين، فما السبب إذن فى تعذيب الكفار فى الآخرة، فى النار أبد الآبدين، كما تدل على ذلك النصوص الشرعية الدالة على خلودهم فى العذاب؟![٦٥]

و قد أوضح أنّ طبائع الأشياء ليست ممنوعة عن تحصيل الكمال اللائق بها منعاً مستمراً دائماً، و أنّها إذا أخفقت فى تحصيل هذا الكمال وقتاً ما، بسبب بعض العوائق. الطارئة فإنّ هذه

العوائـق المانعة لا تكون دائمة و لا أكثرية «فكل طبيعة لا تتعطل عن كمالها أبداً» و سواء أكانت هـذه العوائـق مُخـرجة للإنسـان عن مقتضى طبيعة الأولى، التى هي مطبوعة على الخير فى أصل وجـودها، أم لم تكـن مخـرجة لهـا عـن هذه الطبيعة فإنّ الإنسـان يتخلص بالموت من العوارض المانعـة لـه عـن تحقيق كماله الذي يستحقه بأصل الفطرة «فعند زوال العوارض يقع الرجوع إلى الفطرة الأصلية، فينالهم الرحمة الواسعة، و الجود الأعم من غير دافع و لا حجاب» و هكذا ينتهي الجميع: مؤمنين و عصاة و كفاراً إلى الرحمة، و إذن «لا وجه للخلود فى العذاب».[٦٦]

و قـد اعتـرف الشـيرازي بأنّ هذه المسألة مسـألة عويصة، و أنّها موضع خلاف بين علماء الرسـوم و أهـل الكشـف الذوقـي، بـل إنّهـا موضع خلاف بين أهل الكشف أنفسهم، بسبب النصـوص الشـرعية الكـثيرة الـتى تتحدث عن خلود الكفار فى النار، و قد أوضح أنّ الجميع متفقون على هذا الخلود، لكن: هل يكون العذاب دائماً سرمدياً على أهل النار الذين هم أهلها إلى ما لا نهاية، أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء، فينتهي العذاب فيه إلى أجل مسمى؟[٦٧]

و تتجه إجابته على هذا السؤال إلى أنّ العوائق المانعة عن الخير و الكمال ليست أكثرية و لا دائمـة، و إلا لـبطل النظام، و تعطلت الأشياء، و بطلت الخيرات. و قد فطرت الأشياء على الاتجـاه إلى غايـة الغايـات و خـير الخيرات، و هي مشتاقة إلى لقاء الله تعالى بالذات، «فمن أحـب لقـاء الله بالـذات أحب الله لقاءه بالذات. و من كره لقاء الله بالعرض، فيعذبه مدة، حتى يـبرأ من مرضه، و يعود إلى فطرته الأول» وقد يعتاد هذه الكيفية المرضية التى تكون له أشبه بفطرة ثانية، لا يتضرر معها من العذاب الذي يحل به.[٦٨]

و قـد اتجه الشيرازي هذه الوجهة فى الحديث عن هذه المسألة؛ حتى يضفي على آرائه عن غلـبة الخـير و أكثـريته فى العـالم نـوعاً مـن الاتسـاق، و لكي ينضوي تحتها كل أنواع العوالم الحاضـرة و الآتـية. ولكـن المسـالة عويصـة كما يقول؛ و لذلك لم يجد بدا من الاستعانة بآراء محيالـدين بن عربى (٦٣٨ هـ) الذي يعد واحداً من أبرز المتحدثين عن هذه الفكرة، إن لم يكن أبـرزهم جمـيعاً. وقد اقتبس من نصوصه فى *الفتوحات المكية* ما يؤيد به فكرته. و كان مما نقله عـنه أنّ مـن يدخل النار سيعذب فيها عذاباً يوازي مدة شركه فى الدنيا، فإذا انتهى هذا الأمد كـان له نعيم فى دار العذاب. و هو يعتاد ذلك و يسكن إليه، بحيث لا يرضى بمفارقته إلى غيره مـن النعـيم: لعـدم مـوافقة طـبعه لـه، بل إنّه يتلذذ بما هو فيه من العذاب كما يلتذ أهل الجنة بنعـيمها؛ لأنّ طـبائعهم تقتضـي ذلك «ألا ترى الجعل، على طبيعة يتضرر بريح الورد، و يلتذ بالـنتن. و المحـرور من الإنسان يتألم بريح المسك. فالذات تابعة للملائم، و الآلام تابعة لعدمه»[٦٩] و يـنقل بعـض مـا اسـتدل بـه ابن عربى من الآيات كقوله تعالى: ﴿و رحمتى وسعت كل شيء﴾ (الأعـراف: ١٥٦)، و فى هذا يقول «و سبقت الرحمة الغضب، و وسعت كل شيء، حتى جهنم و مـن فـيها. و الله أرحـم الـراحمين»[٧٠] و بمقتضـى هـذه الرحمة الشاملة العامة يؤول الأمر إلى

استعذاب العذاب فتزول الآلام، و يبقي العذاب؛ لأنّ المآل استعذابه، كما يستعذب الأجرب حكّ جلده و لا يتضرر منه.(٧١)

و يبدو أنّ الشيرازي قد زاد المشكلة ـ بحديثه هذا ـ تعقيداً، لأنّه أحالها على مشكلة معضلة، وصفها ابن عربى نفسه بأنّها من أشكل المسائل فى هذا الطريق(٧٢) و بأنّها موضع خلاف بين أهل الكشف(٧٣) و ذلك لمعارضتها للكثير من النصوص الشرعية التى تحدثت عن تأبيد العذاب للكافرين، و ما يترتب عليه من آلام، يُراد لهم أن يذوقها؛ جزاء وفاقاً لكفرهم.

و لعل ذلك هو الذي جعل الشيرازي يدعو المتأمل لهذه المسألة إلى رؤية الأشياء من حيث وجودُها الأصلي، مع ربطها بالصانع الفاعل لها، و هو خير محض، و كمال مطلق، فلا يصدر عنه إلا ما يتفق مع هذه الخيرية، و ذلك الكمال. و الوقوف عند العوارض هو انشغال بالظواهر عن البواطن، و انصراف إلى الفروع بدلا من الأصول، و وقوع فى الحجاب و لهذا يقول:

و قد ثبت أنّ وضع العوالم و النشآت: على أبلغ نظام فى الخير و التمام. فلا قصور و لا شر، إلا فى نظر المحجوبين. فإذا خلص من أغاليط الوهم و وساوس الشيطان، وصح إدراكه العقلي رأى الأشياء فى غاية الحسن و الجودة و النظام و الخير.(٧٤)

وهكذا يؤدي التعمق فى أسرار الكائنات إلى الحكم بأنّ الوجود كله خير و نظام.(٧٥)

ثم لا يكتفي بالجهد العقلي، الذي يصل به الإنسان إلى درجة علياً من الكمال، تتلاءم مع إنسانيته و مكانته فى الوجود، بل يضيف إلى ذلك ـ سعيا منه لحل المشكلة، و نزع الشبهات المتعلقة بها، و وصولاً إلى مقام الرضا و السكينة إزاء الوجود ـ أقول: يضيف إلى ذلك جانب الذوق الذي يقوم على المجاهدة، و يسعى إلى المشاهدة، و ينتقل من مقام الفرق إلى مقام الجمع، كما يقول الصوفية، أو أن يسافر إلى الحق، ثم يسافر بالحق من الحق إلى الخلق كما يقول الشيرازي، فإذا ارتقى إلى ذلك المقام فإنّه يعرف بنور الحق نور ما يتلوه من الملائكة على درجاتهم ثم يعرف ما يتلوهم من الخلائق، و عندئذ سيرى جميع الأشياء حَسَناً شريفاً موافقاً لرضاه (فكنت عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان، كما عرفت الآن بالبرهان. و مثلك يكون بالحقيقة من أهل الرضوان).(٧٦)

فإذا وصل إلى هذا المقام و تمكن فيه و استقام (رضي بالقضاء، و حصل له مقام الرضا، و استراح من كل هم و عذاب؛ لأنّه رأى الأشياء كلها فى غاية الجودة و الحسن و التمام، و رأى رحمة الله وسعت كل شيء، بل رأى العارف فى كل شيء وجه الحق الباقي ... فرأى الحسن المطلق، و الجمال المطلق، متجلياً عليه فى كل شيء).(٧٧)

و هذا ينتهي الشيرازي ـ بكل ما أمكنه من الوسائل العقلية و العرفانية ـ إلى أنّ الله قد جعل هذا العالم على أحسن وجه ممكن من الكمال، بحسب طبيعته. و هو يستشهد لهذا ببعض أقوال الغزالى (٥٠٥) و ابن عربى، ومنها العبارة المشهورة: ليس فى الإمكان أبدع مما كان. و لا يفوته أن يسوقها مشفوعة بدليل يؤكدها. و فى ذلك يقول (و لا يمكن أن يكون العالم أحسن

مما هو عليه؛ لأنه لو أمكن ذلك، و لم يعلم الصانع المختار أنه يمكن إيجاد ما هو أحسن منه فيتناهى علمه المحيط بالكليات و الجزئيات. و إن علم و لم يفعل ــ مع القدرة عليه ــ فهو يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات. وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه. و نقله عنه الشيخ الكامل محي الدين العربي في *الفتوحات المكية* و استحسنه. و هو كلام برهاني).[٧٨]

وهكذا تتلخص الأفكار الأساسية للشيرازي على النحو التالي:

ــ العالم العلوي لا شر فيه، بل هو خير محض.

ــ عالم الكون و الفساد، فيه خير كثير غالب و دائم، و هو مقصود بالذات و بالأصالة. ثم إنّ فيه شراً، ولكنّه شر قليل عارض غير مقصود، و هو لا يخلو من خير؛ لأنّ المقصود به هو الخير. و مادام الخير هو الغالب على هذا العالم فلقد كان من الحكمة إيجاده لأنّ منع وجود الخير الكثير من أجل الشر القليل شر كثير.

ــ عالم الآخرة قسمان: عالم الأبرار الأطهار الأتقياء، و هذا خير، لا شر فيه.

ــ عالم أهل الكفر و المعاصي، و هؤلاء ينالهم شيء من الشرور و الآلام التي يتطهرون بها من ذنوبهم، ثم يكون مآلهم إلى الرحمة.

ــ يكون الإنسان أكثر إدراكاً لما في العالم من الخير كلما ارتقى في مدارج البرهان. و مدارج العرفان. و هما يتكاملان في إدراك خيرية الوجود. و هؤلاء هم الراسخون في العلم، «الجامعون بين النظر و البرهان، و بين الكشف و الوجدان».[٧٩]

تعقيب: و يمكن لنا ــ بعد هذا البيان لآراء الشيرازي ــ أن نختتم البحث بالملاحظات الآتية:

١. يقسم الفلاسفة الشر إلى ثلاثة أقسام:

أولها: الشر الميتافيزيقي. و يطلق على نقصان كل شيء عن كماله، أو على الحابس للكمال عن مستحقه.

و ثانيها: الشر الطبيعي، و يطلق على كل نقص أو ألم، مثل الضعف و التشويه في الخلقة و الأمراض و اللآلام و نحوها.

و ثالثها: الشر الأخلاقي، و يطلق على الأفعال المذمومة و على مبادئها من الأخلاق، و على كل ما يحقّ للإرادة الصالحة أن تقاومه. فالشر الأخلاقي ــ إذن ــ هو الرذيلة و الخطيئة.[٨٠]

و قد حاولنا في البحث أن نقدم آراء الشيرازي عن الشر بقسميه الأوّل و الثاني؛ لأنهما يرتبطان بالوجود بصفة عامة ، و لأنهما قد يكونان سبباً لغيرهما من أنواع الشرور الأخرى، لاسيما الشر المتعلق بالألم. و لم نتطرق في البحث لآرائه في الشر الأخلاقي؛ لأنّ هذا النوع من الشر مرتبط بقضية أخرى شديدة الأهمية، و هي قضية القضاء و القدر، بما لها من علاقة بأفعال العباد و دور الإرادة الإنسانية. و هي قضية تحتاج إلى دراسة مفصلة لا يتسع لها المقام.

٢. اتجهت آراء الشيرازي عن الشر وجهه تفاؤلية فى نظرتها إلى الوجود، و كانت دوافعه إلى هذا التوجه ذات طابع دينى و فلسفي، فالقول بخيرية الوجود يتفق مع النصوص الشرعية الكثيرة التى تتحدث عن عناية الله بالعالم: وجوداً و حفظاً و كمالاً و جمالاً، و تتحدث عن عناية الله بمخلوقاته[٨١] و قد جاء فى وصف الله تعالى لنفسه ﴿. . . بيدك الخير، إنك على كل شئ قدير﴾ (آل عمران/ ٢٦) و جاء فى الحديث النبوي الشريف قوله صلى الله عليه و سلم (و الخير كله فى يديك، و الشر ليس إليك)[٨٢] كذلك فإنّ القول بخيرية الوجود، و استناد ما يقع فيه من بعض الشرور إلى مبدأ أو فاعل واحد هو الذي يتفق مع عقيدة التوحيد التى يؤمن بها الشيرازي و الفلاسفة الموحدون. و قد لاحظنا أنه كان معنياً ــ فى سياق حديثه عن الشر ــ بالرد على الثنوية القائلين بأصلين، أحدهما للنور و الخير، و ثانيهما للظلمة و الشر، مما يدلّ على ملاحظته للجانب الدينى.

أما الدافع الفلسفي فهو متصل بالبحث فى طبيعة الوجود، و ما يبدو فيه من كمال أو نقص، و هو مبحث قد فرض نفسه على الفلاسفة ممن أهمهم البحث فى الطبيعة و ما بعد الطبيعة، و انشغلوا بما يقع فيها من ثبات و تغير و صيرورة، كما تطرق الإلهيون منهم إلى علاقة العالم بخالقه، و كان عليهم أن يتناولوا هذا المشكلة، و أن يحاولوا تفسيرها، إرضاء للنزعة العقلية عندهم، و بحثاً عن السكينة النفسية. و قد انقسموا طرائق شتى، فاتجه بعضهم وجهه تفاؤلية. و ممن يمثل هذه النزعة: أفلاطون و أوغسطين و ابن‌سينا و ابن‌رشد و ليبنتز و أمثالهم. و اتجه بعضهم الآخر وجهه تشاؤمية ترى الشر غالباً، و الخير قليلاً أو نادراً، و أنّه يقع صدفة أو اتفاقاً، و أنّه لا توجد ــ عندهم ــ أدلة كافية على عناية الله بالوجود و الموجودات، بل إنّ الحياة ــ فى نظر بعضهم ــ ليست إلا مسرحاً للصراع و الألم و الموت المتواصل و اللانهائي، أما الطبيعة فإنّها تدهم الناس تحت عجلاتها، و تتركهم فرائس لوحوش ضارية، ثم تسلمهم إلى الموت، و تهلكهم بالجوع، و تجمدهم بالبرد القارس، و تسممهم بكأس معجلة و بطيئة، و تدخر لهم الآلاف من أبشع الميتات، و هي تعمل بإهمال متغطرس (!) لكل رحمة و عدالة، مصوبة سهامها إلى الأنبل و الأفضل، غير مباليه بالأوضع و الأسوء.[٨٣]

و قد انحاز الشيرازي إلى أنصار مذهب التفاؤل، و بذل جهده فى الرد على شكوك التشاؤميين و الملاحدة الذين أنكروا وجود الله أو أنكروا علمه و حكمته و عنايته و قدرته وَجُودَه بسبب مشكلة الشر هذه[٨٤] و الذي يقرأ ما ساقه من الأفكار عن غلبة الخير فى الوجود سيكتسب هذه النظره المتفائلة، و يضع الشرور فى حجمها الطبيعي دون مبالغة أو تهويل. و من ثم يشعر بالسكينة و الرضا.

و لم يكن الشيرازي متطرفاً فى تفاؤله عندما تحدث عن أنّ الشر طارئ أو عرضي[٨٥] لأنّه لا يتجاهل وجود الشر أو ينكره، بل إنّه يعترف بوجوده و يعترف بأنّه راجع إلى طبيعة

الأشياء و القوانين الحاكمة لها. و لكنّ كلَّ ما يدعو إليه هو تصحيح النظرة إلى هذا الشر. بحيث لا يوضع فى غير موضعه، أو يكون زائداً عن حجمه، ثم هو يفتش فى الشرور عما يكتنفها أو يترتب عليها من الخيرات، حتى لا تنهزم النفس أمام الشر ـ على ضالته ـ إذا ما قيس إلى الخيرات الكثيرة السارية فى الوجود.

٣. استعان الشيرازي فى دراسته للمشكلة، و فى الحلول التى قدمها لها بكثير من آراء سابقيه، و كان من بينهم متكلمون كالجاحظ، و فلاسفة كابن‌سينا، و صوفية كالغزالى و ابن‌عربى. و قد اعترف هو بذلك صراحة عندما قال «و لنرجع إلى نمط من الكلام فى شرح أنواع من الخيرات و الشرور النسبية، المؤدية إلى الخير الأعظم، على محاذاة ما فى كتب السابقين».[٨٦]

و قد كان لابن‌سينا و ابن‌عربى الأثر الأكبر فى مجمل أفكاره عن هذه القضية. و هو يقتبس من ابن‌سينا كثيراً من تعريفاته و أمثلته، كما يتفق معه فى الروح العامة التى سادت تصوره للقضية و حلّه لها. و لم يكن ذلك مستنكراً عنده، لأنّ ابن‌سينا فى رأيه «أعظم الفلاسفة فى هذه الدورة الإسلامية»[٨٧] و قد نقل كثيراً من آرائه فى هذه المسألة و فى غيرها[٨٨] ولكن ذلك لم يكن معناه أنّه تابَعَهُ متابعة كاملة، تنمحى فيها شخصيته أو تذوب فيها أصالته، بل إنّه اتخذ منه موقفاً نقدياً فى مسائل كثيرة، و قد وصف بعض كلامه بأنّه «فى غاية الضعف و القصور»[٨٩] كما يصف بعض آرائه بأنّه «ليس بشيء»[٩٠] و هو يرجح رأيه ـ فى بعض المسائل ـ على رأي ابن‌سينا قائلاً «و هذا أولى مما ذكره الشيخ فى كتاب *المباحثات*»[٩١] و قد وصف رأي ابن‌سينا و من يوافقونه الرأي فى بعض المسائل بالسخافة، و أشار إلى ما يترتب عليه من المفاسد.[٩٢]

و علل بعض ما فى رأيه من القصور بأنّه و أمثاله «لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبي الخاتم، حتى إنّ رئيسهم (= ابن‌سينا) اعترف بالعجز عن إثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي»[٩٣] و لذلك يمكن القول بأنّه ـ على الرغم من دفاعه عن ابن‌سينا، و تأثره بآرائه، إلى حد النقل الحرفى عنه ـ «لم يستسلم لكل أفكاره . . ثَمَّتَ أمور كثيرة ناقضها فى فلسفة ابن‌سينا».[٩٤]

و ينطبق الموقف نفسه ـ و إن يكن بدرجة أقل ـ على ابن‌عربى الذي اقتبس الشيرازي كثيراً من نصوصه، و قد وصفه بأنّه الشيخ الكبير، و الجليل، و الشيخ الأعظم، و العارف المحقق.[٩٥]

و قد وصف بعض كلامه قائلاً:

و إنّما اقتصرنا على نقل كلامه فى هذا الباب: لأنّه محقق عند ذوي البصيرة. و لم أتعرض لشرح معانيه، و حل رموزه، و تطبيق مقاصده على أسلوب البرهان؛ لأنّ المذكور فى

مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفى لمن تدبر فيها فى ذلك. سيما المذكور فى مباحث علمه تعالى بالأشياء إجمالاً و تفصيلاً. [٩٦]

و قد استعان ببعض آرائه فى دراسته لمشكلة الشر. و كان من أبرزها ما تحدث به عن الرحمة الشاملة التى تعم الخلائق جميعاً حتى أهل العذاب. و قد نقل عنه فى هذا المعنى صفحات كثيرة. نقلاً متوالياً[٩٧] و كان تأثره بهذه الفكرة. و غيرها من أفكار ابن‌عربى من أسباب الهجوم عليه و اتهامه فى عقديته[٩٨] لكن متابعته له و تأثره به لم يمحوا شخصيته فقد خالف ابن‌عربى فى بعض آرائه.[٩٩]

و لقد كان الشيرازي على بينة من أمره و هو يقتبس من آراء السابقين ما يستعين به على صياغة أفكاره و تحديد آرائه و بناء نسقه الفلسفي الصوفى الذي يتميز به عن غيره. و قد أشار فى أول موسوعته الفلسفية. عن الحكمة المتعالية إلى ذلك قائلاً: «و أصنف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته فى كتب الأقدمين. مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين. و نقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين» ولكنّه لا يكتفي بذلك بل يضيف إليه قوله: «مع زوائد لم توجد فى كتب أهل الفن من حكماء الأعصار. و فرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار. . .».[١٠٠]

و قد كان لاطلاعه على آراء السابقين. على تنوعها. و تعدد روافدها و مصادرها ومنهاجها أثرٌ فى إذكاء قريحته و شحذ ملكته النقدية. و عون له على تأكيد هذه النزعة الأصيلة لديه. كما أعانه على ذلك رغبته الجادة فى الجمع بين طريقتى البرهان و العرفان. و مزجهما فى نسق واحد. مضيفاً إلى كل واحد منهما ما ليس فيه من عناصر المنهج الآخر. و بذلك يتخلص من نواقص كل منهما. و يجمع بين العقل و الذوق. و بين البرهان و العرفان. و قد تحدث فى مقدمة كتابه عن تجربته الروحية. و مجاهداته الأخلاقية. و عزلته عن أبناء عصره حتى التهب قلبه لكثرة الرياضات. ففاضت عليه أنوار الملكوت. و حلت به خفايا الجبروت كما يقول. حتى انتهى إلى أصول لا يطلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه فى الرياضات الدينية.[١٠١] و قد كان شعوره بتمكن الملكة الفلسفية دافعاً له إلى تدريب قارئه على البحث و النظر و النقد و التقويم. و فى ذلك يقول:

و اعلم أني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي ... إلى ذكر طرائق القوم. و ما يتوجه إليها. و ما يرد عليها. ثم نبهت عليه فى أثناء النقد و التزييف. و الهدم و الترصيف. و الذّبُ عنها بقدر الوسع و الإمكان. و ذلك لتشحيذ الخواطر بها. و تقوية الأذهان ...[١٠٢]

و ليست الأصالة ـ على كل حال ـ إبداعاً مطلقاً يستغنى به المفكر أو الفيلسوف عن آراء سابقيه و جهودهم استغناء تاماً. و لا يكاد يحدث ذلك إلا فى القليل النادر. فى العلم أو فى

الفلسفه أو في غيرها. أما في الأعم الأغلب فإنها تتمثل في النقد للآراء السابقة، و تقويمها و الإضافة إليها، و يتحقق لصاحبها من الأصالة بقدر توفر هذه العناصر لديه. و ينطبق ذلك على الشيرازي كما ينطبق على أمثاله من الفلاسفة و المفكرين.

٤. على أنّ بعض ما صدر من تقويم لآرائه في مشكلة الشر يحتاج إلى مناقشة و مراجعة، و نشير في هذا المقام إلى ما قيل من نقد لرأيه في تقسيمه للخير إلى صورتين أو مستويين: صورة تعبر عن الخير المحض، و أخرى عن خيرٍ يلازمه بعض الشر، و هو ضرورة من ضرورات الوجود؛ لأنه لا يصح ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل. و قد كان يمكن بحسب هذا الرأي الذي نورده هنا أن توضع المشكلة في صدور فعل الشر عن الله تعالى، في الصورة الثانية، موضعاً آخر تكون فيه طبيعه الخير هي الأصل و من ثَمَّ يكون ما يصدر عنه خيراً محضاً أيضاً، دون أن يكون فيه أدنى درجة من الشر. أما تفسير الشر على هذا الرأي فإنّه هو الخروج على محجة هذا السبيل بحيث لا يقع الشر إلا من الانحراف عن سبيل الخير. و بهذا «يعود الله بريئاً من حالات صدور الشر عنه، حتى في أقل القليل؛ لأنّ الطريقة السالكة إليه واحدة لا تتبدل، و ترسو المشكلة ـ في رأينا ـ على حل سليم، خلاف ما أوقع نفسه الفيلسوف من خلالها».[١٠٣]

و ينبغي التنويه بنبل القصد، الكامنِ وراء هذا الرأي، و رغبة صاحبه في تنزيه الله عما لا يليق نسبته إليه من الشر. غير أنّه يمكن الإشارة ـ مع ذلك ـ إلى أمرين:

الأمر الأول: إنّ وجود الشر القليل في المستوي الثاني من مستويات الوجود لا يرجع إلى فعل الفاعل وحده، ولكنّه يتوقف ـ كذلك ـ على قبول القابل، و معنى ذلك أنّ إرادة الله تعالى، و هي التي أعطت كل شيء خلقه، و أودعت فيه خصائصه، لا تتناقض مع طبائع بعض الأشياء التي خلقت من أجل الخير أصلاً، ولكن قد يطرأ بعض الشر عليها نتيجة لطبيعتها المادية، أو للتفاعل و التضاد الذي يحدث بين الأشياء. و يتمثل هذا في أمور كثيرة سبقت الإشارة إليها كالنار و الماء و ضوء الشمس و غيرها. و وجود الشر العارض أو الطارئ لا يتعارض مع حكمة الله و عنايته و كمال إرادته.

الأمر الثاني: إنّ الرأي الذي بين أيدينا يمزج بين مستويين ينبغي أن يكونا منفصلين عند النظر إليهما، أحدهما: هو المستوي الطبيعي، و ثانيهما: هو المستوي الأخلاقي المرتبط بالفعل الإنساني، و الحديث هنا عن المستوي الأخلاقي، على حين كان حديث الشيرازي عن المستوى الطبيعي من مستويات الوجود.

و لعل ما سبق ـ إن لم يكن وافياً مستقصياً في عرض آراء الشيرازي ـ ألّا يكون قد قَصَّر في ذلك تقصيراً كبيراً.

الهوامش:

١. انظر: يوسف كرم، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، لجنة التأليف و الترجمه و النشر ط ٥ / ١٩٦٦ ص ٨٢.
٢. *السابق* ١٨١، و انظر: برتراند رسل، *تاريخ الفلسفة الغربية* ترجمة د/ زكي نجيب محمود، لجنة التأليف و الترجمة و النشر ط ٣ / ١٩٧٨ ج١ ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨.
٣. انظر: د/ عبد الرحمن بدوي: أرسطو، *النهضة المصرية* ١٩٦٤ ص ١٦٨ - ١٧٩، ٢١٥، و جيلسون: *روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط*، عرض و تعليق د/ امام عبد الفتاح امام، دار الثقافة للطباعة و النشر ١٩٧٤ ص ٢٤، ١٠٩، ١١٠، و سنشيره الى آراء بعض الفلاسفة اليونانيين عند الحديث عن مشكلة الشر فيما بعد.
٤. الكندى: *رسائل الكندى الفلسفية*، تقديم و تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبو ريده دار الفكر العربى ط ١/ ١٩٥٠ج ١/ ٢١٥.
٥. *السابق* ١٦٢/١ ثم ٢٣٧ و قد ذكر نماذج لهذه العناية السادية فى الوجود، و من هذه النماذج: موقع الشمس من الأرض على نحو يتلاءم و يتوافق مع حياة الكائنات عليها، و يصدق ذلك على تعاقب الفصول، انظر *رسائل الكندى* ١/ ٢٢٩ و ما بعدها.
٦. *مناهج الأدلة، فى عقائد الملة*، تحقيق د/ محمود قاسم، الأنجلوا المصرية ط ٣/ ١٩٦٩ ص ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٩٥، ١٩٦، و النص المذكور من ص ١٩٩ إلى صفحات أخرى.
٧. يمكن الإشارة هنا بإيجاز، إلى الجاحظ، و لا سيما فى كتابة الدلائل و الإعتبار، كما يمكن الإشارة إلى المعتزلة فى حديثهم عن الصلاح و الأصلح، المبنى على اصل العدل عندهم، و قد كان الصوفية من أكثر المفكرين الإسلاميين عناية بهذا الجانب، و ظهر ذلك فى حديثهم عن مقام الشكر، و يمكن الرجوع إلى نماذج من حديثهم عن العناية فى نطاق هذا المقام عند ابى طالب المكى فى *قوت القلوب*، و الغزالى فى *الإحياء*، ثم انظر نموذجاً من حديث بعض مفكرى السلف عن هذه المسألة لدي ابن قيم الجوزية فى كتابه: *شفاء العليل فى مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل*، *تحرير* الحسانى حسن عبدالله، دار التراث د. ت ص ٣٨١ و ما بعدها فى صفحات كثيرة.
٨. *الحكمة المتعالية، فى الأسفار العقلية الأربعة* تقديم العلامة الشيخ محمد رضا المظفر، دار احياء التراث العربى، بيروت ط ٣ /١٩٨١ ج ٥٧،٥٦/٧ و سنشير إلى هذا الكتاب فيما بعد باسم *الأسفار* اختصاراً.
٩. قارن: *الإلهيات من الشفاء*، الجزء الثانى، تقديم د/ ابراهيم مدكور، تحقيق د/ محمد يوسف موسى، د/ سليمان دنيا، و الأستاذ/ سعيد زايد، الهيئة العامه لشئون المطابع الاميرية ١٣٨٠ هـ =١٩٦٠ ج ٤١٥، و انظر كذلك: *النجاة*، تحقيق و تنقيح د/ ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط/ ١٩٨٥ ص ٣٢٠.
١٠. انظر *الأسفار* ٧/ ٥٨.
١١. *السابق* ٩/ ٧ و انظر جعفر آل ياسين، *الفيلسوف الشيرازى و مكانته فى تجديد الفكر الفلسفى فى الإسلام*، عويدات، باريس و بيروت ط ١/ ١٩٧٨ ص ١١٥.
١٢. *الأسفار* ٥٨/٧.
١٣. *السابق* ٩/ ٣٤٧ و قد وقع خطأ فى كتابة الآية القرآنية؛ إذ كتبت «هو الذى أعطى كل شئ خلقة ... » و قد قمنا بإصلاحه. و يشير آخر النص إلى شئ من تفسير الشيرازى المشكلة وجود الشر فى العالم، فالشر لا يرجع إلى واجب الوجود الذى هو خير و كمال و نور و بهاء، ولكنه يرجع إلى طبائع الأشياء ذاتها، و سيزداد هذا إيضاحاً فيما بعد.
١٤. انظر :*الأسفار* ٧/ ١٦٣، و كذا ١٠٨/٧ و ما بعدها، ٢٢٥.
١٥. *السابق* ٥٥/٧، ٥٦.
١٦. *السابق* ١١١/٧.
١٧. انظر *السابق* ١١٩/٧، ١٢٠.
١٨. *السابق* ١٢٠/٧.
١٩. انظر :*السابق* ١٢٠/٧ — ١٤٧ و انظر لبعض ما نقله عن الجاحظ خاصة ١٤٣/٧.
٢٠. *الأسفار* ٧/ ١٤٧.

٢١. انظر: *السابق* ٩/ ١٣٩.
٢٢. انظر: *السابق* ٧/ ١١٢، ١١٣.
٢٣. انظر: عباس محمود العقاد: *عقائد المفكرين فى القرن العشرين*، مكتبة غريب، د. ت ٦٧، ٧٩.
٢٤. انظر: هو ايتهيد (الفرد نورث): *العقيدة تتكون*، ترجمة د/ وليم حنا، الانجلو المصرية ١٩٨٥ ص ٧٣.
٢٥. انظر: *مجموع فتاوى ابن تيمية*، طبعة الرياض، ٨/ ٨٧.
٢٦. انظر للأول: أبو الفرج ابن العبرى، *تاريخ مختصر الدول*، بعناية انطون صالحانى اليسوعى، دار الرائد اللبنانى ١٩٨٣ ص ٦٣، و للثانى راندال (جون هرمان): تكوين *العقل الحديث*، ترجمة د/ جورج طعمه. دار الثقافة بيروت ١٩٥٥ ج ١/ ٤٤٠، ٤٤١.
٢٧. انظر: *دلالة الحائرين* لموسى بن ميمون، تحقيق و ترجمة د/ حسين أتاى، مكتبة الثقافة الدينية، د. ت. ٥٢٠، ٥٣٥ _ و *تكوين العقل الحديث* ١/ ٤٣٨، ٤٣٩.
٢٨. انظر _ مثلاً _ *الملل و النحل* للشهرستانى، بهامش الفصل لأبن حزم ٢/ ٨٠ – ٨٦.
٢٩. انظر: *روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط*، مرجع سابق ١٦١، ١٦٢.
٣٠. انظر *دلالة الحائرين* ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠.
٣١. *السابق* ٤٩٦، و انظر: ديبور، *تاريخ الفلسفة. فى الإسلام*، ترجمة د/ محمد عبدالهادي ابوريدة، لجنة التأليف و الترجمة و النشر ص ٩١ هامش ٣.
٣٢. انظر لصاحب هذا البحث: *فى الفكر الفلسفي الإسلامي*: مقدمات و قضايا، دار الثقافة العربية ط ١/ ١٩٩٣ ص ٢٣٥ و ما بعدها إلى ص ٢٧٣.
٣٣. انظر: *الأسفار* ٧/ ٥٨.
٣٤. *السابق* ٥٨/٧.
٣٥. *السابق* ٥٩/٧ و قارن *الشفاء الإلهيات* ٢/ ٤١٥ و *النجاة* ٣٢٠.
٣٦. انظر: *الإلهيات الشفاء، و النجاة* فى الموضعين السابقين.
٣٧. انظر: *الأسفار* ٦٧/٧، ٦٨ و قارن تقسيم ابن سينا والأمثلة التى ساقها، وهي التى اقتبسها الشيرازي. انظر *إلهيات الشفاء* ٤١٦/٢، ٤١٧ و *النجاة* ٣٢١.
٣٨. انظر *الأسفار* ٥٨/٧، ٥٩ و يتضح من تأمل هذا الدليل انه يستخلص بعض نتائجة من مقدمات، تحتاج هي نفسها إلى البرهنة عليها، كقوله إن جميع الاشياء طالبة لكمالاتها، أو أن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه، و يمكن تطبيق ذلك على بعض المفاهيم الأخرى التي يقوم الدليل عليها. كما أن القول بأن الشر عدم لا يصدق إلا على الشر المطلق، الذى يؤدى إلى انعدام الشيء بالكليّة، ولكنه لا يصدق على الشر النسبى الذي هو نقصان كمال الشيء؛ و لذلك لا يخلو هذا النوع من الإحساس الوجودي المصاحب للألم، فليس الألم كله و هما أو عدماً، ولكن الإنسان يشعر ببعض أنواعه و يتأذى منها. و ينطبق ذلك على الواقع فى الدنيا، و العذاب الذي يمكن وقوعه فى الآخرة، و هو عندئذ مزيج من الوجود و العدم معاً. و قد عاد الشيرازي إلى مناقشة هذه الفكرة فى أواخر التاسع من *الأسفار*.
٣٩. انظر: *الأسفار* ١٥٨/٧، ١٢٩/٩.
٤٠. انظر: *السابق* ٢٤١/٩.
٤١. *رسالة أصالة جعل الوجود*، ضمن *مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين*، تحقيق وتصحيح حامد ناجي اصفهانى. انتشارات حكمت، طهران ١٣٧٥ح ١ ص ١٩٠.
٤٢. *الأسفار* ٨٥/٧، و انظر ٧٢/٧.
٤٣. انظر *السابق* ٨٥/٧.
٤٤. انظر *السابق* ٩٩/٧.
٤٥. *السابق* ٩٤/٧ و انظر: *رسالة الحشرية*، ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين ح ٢٨٥/١.

٤٦. *الأسفار* ٦٨/٧، ٦٩ _ ٧١ و هو يذكر أمثلة كثيرة يؤكد بها فكرته و قارن *الإلهيات الشفاء* ٤١٧/٢، ٤٢٠، ٤٢١، و *النجاة* ٣٢١، ٣٢٢ و الفكرة واحدة، و الأمثلة متفق فى معظمها. و ينفرد الشيرازي ببعضها مما هو على شاكلتها.
٤٧. *الأسفار* ٦٧/٧؛ و انظر ٣٣/٩.
٤٨. *السابق* ٧٤/٧.
٤٩. *السابق* ٧١/٧.
٥٠. *السابق* ٧٣،٧٤/٧.
٥١. *السابق* ٧٤/٧ و انظر ٣٤٧/٩.
٥٢. *السابق* ٧٧/٧ و انظر ٩٢/٧، ٩٣، و كذلك لا يخلو عذاب الآخرة من خير، انظر: *رد الشبهات الإبليسية*، ضمن مجموعة رسائل فلسفي ٣٥٢/١.
٥٣. *السابق* ٩٢/٧، و انظر ٩٣.
٥٤. *الأسفار* ٦٢/٧.
٥٥. *السابق* ٦٧/٧.
٥٦. *السابق* ٧١/٧، ٧٢.
٥٧. *السابق* ٧٨/٧.
٥٨. *السابق* ٧٣/٧.
٥٩. انظر: *رسالة رد الشبهات الإبليسية*، ضمن مجموعة رسائل ٣٥٤/١.
٦٠. *الأسفار* ٧٨/٧.
٦١. *السابق* ٧٩/٧، ٨٠.
٦٢. *السابق* ٨٠/٧ و انظر للفكرة و للنص المقتبس عن ابن سينا *الإشارات و التنبيهات*: (مع شرح نصير الدين الطوسي): تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف ط ١٩٨٥/٣، ح ٣٠٦/٣ _ ٣١٠.
٦٣. انظر مثلاً: الآيات: ٢٤٣ من البقرة، ١١٠ من آل عمران، ١١٦ من الأنعام ١٠٢ من الأعراف، ١٧ من سورة هود، ١٠٣ من سورة يوسف، ٨٩ من الإسراء، ٥٠ من الفرقان/ ٤٢ من الروم، ٧١ من الصافات . . . . إلى آيات كثيرة أخرى.
٦٤. *الأسفار* ٨٠/٧.
٦٥. *السابق* ٨٨/٧.
٦٦. *السابق* ٨٨/٧، ٨٩.
٦٧. انظر *السابق* ٣٤٦/٩، ٣٤٧.
٦٨. *السابق* ٣٤٨/٣٤٧/٩.
٦٩. *السابق* ٣٤٩/٩ و انظر نقوله عن ابن عربي فى *الأسفار* ٣٥٢/٩ _ ٣٥٥، ٣٧٥ _ ٣٥٩.
٧٠. *السابق* ٣٥٢/٩، ٣٥٣ و الاستدلال بالآية لا يخلو من توسع إن لم نقل إن فيه مغالطة؛ لأن بقية الآية يقول: (فسأكتبها للذين يتقون و يؤتون الزكاة و اللذين هم بآياتنا يؤمنون) «الأعراف ١٥٦» و قد أتت الرحمة مقيدة لا مطلقة فى آيات كثيرة، منها قوله تعالى فى السورة نفسها «إن رحمت الله قريب من المحسنين» (الأعراف: ٥٦) و قوله «كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده و أصلح فأنه غفور رحيم (الانعام ٥٤) و قوله» و أما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله.
(آل عمران ١٠٧) و قوله «فأما الذين آمنوا بالله و اعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه» (النساء ١٧٥) و قوله «و أدخلناه فى رحمتنا إنه من الصالحين» (الانبياء ٧٥) و انظر كذلك الآية ٨٦ منها) الى آيات كثيرة أخرى، و سياق الاية التى معنا يدل على أنها مقيده بالتقوى، و سياق آيات الرحمة يدل على انها مقيده كذلك بالايمان و التقوى و الصلاح و التوبه ونحوها. و لا يصح _ اذن _ قطع الاية من سياقها للاستدلال بها على مالا تدل عليه، و لا تأويل الايات بما يتعارض مع دلالتها.

٧١. *الأسفار* ٣٥٨/٩ و قد تحدث ابن عربي عن هذه الرحمة الشاملة للخلائق جميعاً بما فيهم الكفار، و ذكر أن المآل هو الرحمة، و أن المعذبين يستعذبون العذاب و كان حديثه عن هذه المسألة طويلاً كعادته فيما يتناوله من المسائل: انظر بعض حديثة هذا في *فصوص الحكم*، تحقيق د/ أبوالعلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية ط ١٩٤٦/١ ج ١/ ١٧٧،١١٩،١٠٦،٩٤،٤٨ ـ ١٨٠ و انظر *تعليقات المحقق* ٤١/١، ٤٢/٢،٩٦،٩٥،٩٦/٤٢،٢، ٢٠٥، ٢٠٨ ـ ٢٤٣،٢١٠ ـ ٢٥١ الى مواطن أخرى كثيرة. و قد أطال الحديث عنها في *الفتوحات* أيضاً انظر على سبيل المثال *الفتوحات*، طبعة دار صادر، دار بيروت ١٦٣/١، ١٦٩،٥١١ ، ٥٢٧، ٥٣٤،٥٤٠، ٥٥٩ ١٢٦/٢ و ما بعدها ، ٢٥٧ ، ٤١٢، ٤٣٧، ٤٥٨، ٤٧٨، ٤٨٦، ٦٤٨، ٦٦٢، ٧/٣، ٢٥، ٧٦، ٧٧، ٩٣، ١٢٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٣، ٢٠٤، ٦٨٨، ٦٨٩. إلى مواطن اخرى، و المقام لا يتسع لمناقشة هذه المسألة التي خالف فيها ابن عربي الرأى الشرعي في المسألة، على الرغم من براعته و طول باعه في الشرح و البيان. و ينطبق ذلك على حديث الشيرازي عنها بطريق التبعية، و من باب أول.

٧٢. *الفتوحات* ٦٦٢/٢.

٧٣. *السابق* ٦٤٨/٢.

٧٤. *رسالة المشرية*، ضمن مجموعة *رسائل فلسفي* ٢٨٥/١.

٧٥. *الأسفار* ٩٢/٧ و انظر ٧/ ١١١.

٧٦. *السابق* ١١٢/٧، ١١٣.

٧٧. *السابق* ٣٧٥/٩.

٧٨. *السابق* ٩١/٧ و انظر لقول الغزالي: *إحياء علوم الدين*؛ مؤسسة الحلبي ١٩٦٨ ج ٣٢١/٤ وهو وارد في حديثه عن حقيقه التوحيد الذي هو أصل التوكل. و انظر لحديث ابن عربي عن الفكرة و نقله عن الغزالي: *الفتوحات المكية* ١/ ٢٤١، ٦٤٠، ٩٦/٢، ١٠٣، ٢٤٤، ٣٢١، ١١٠/٣، ١٦٦، و مواطن أخرى.

٧٩. *الأسفار* ٣٤٦/٨، و انظر ١٠٨/٩ ، ١٠٩، ١٤٠.

٨٠. انظر: *المعجم الفلسفي*، د/ جميل صليبا، الشركة العالمية ـ للكتاب، د.ت ٦٩٥/١، ٦٩٦، و يوجد هذا التقسيم لدى ابن سينا وليبنتز و أمثالهما انظر لصاحب هذا البحث: في الفكر الفلسفي الإسلامي، مرجع *سابق* ص ٢٣٥ و المراجع المذكورة بها.

٨١. انظر مثلاً: الآيات: ٣٢-٣٤ من سورة إبراهيم، ١٨ من سورة النحل و ١٧ من سورة المؤمنون، ٧١، ٧٢ من سورة القصص، ٢٠ من سورة لقمان، ٤١ من سورة فاطر، إلى آيات أخرى كثيرة.

٨٢. *صحيح مسلم*، بشرح النووي، تحقيق الأستاذ عبدالله أحمد أبو زينة، طبعة الشعب، د.ت كتاب صلاة المسافرين و قصرها، باب النبي صلى الله عليه و سلم و دعاؤه بالليل ٤٢٨/٢. و *صحيح البخاري*، طبعة استانبول: كتاب الأنبياء، باب قصة يأجوج و مأجوج ١٠٩/٤.

٨٣. انظر: د/ظريف مصطفى حسين، *فلسفة الدين عند جون. س. مل* ضمن *مجلة الجمعية الفلسفية المصرية*، القاهرة، العدد الثامن ١٩٩٩، ص ٢٥١ و أنظر ما بعدها إلى ص ٢٥٩ من البحث نفسه.

٨٤. انظر: *دلالة الحائرين* لأبن ميمون ٤٩٦ و ما بعدها، ٥١٨ و ما بعدها.

٨٥. انظر: هادي العلوي: *الحركة الجوهرية عند الشيرازي*، بيروت ط ١٩٨٣/١ ص ٤٠.

٨٦. *الأسفار* ٩٣/٧ و انظر ٥/١.

٨٧. *السابق* ١٥٣/٧، و انظر ٢٠٨/٩.

٨٨. انظر مثلاً: *الأسفار* ٧/ ٢٠٩ و ما بعدها. و قد كان من مؤلفات الشيرازي شرح لكتاب *الشفاء*. انظر *الحركة الجوهرية* ص ٢٤ و انظر ـ كذلك ـ جعفر آل ياسين: *الفيلسوف الشيرازي و مكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام*، عويدات ط ١٩٧٨/١ ص ٨٠.

٨٩. *الأسفار*: ١٥٥/٧ و ما بعدها.

٩٠. *السابق* : ١٥٦/٧.

٩١. *السابق* : ٣٩٩/٨.

٩٢. انظر : *السابق* ١٤٨/٩، ١٤٩.

٩٣. *السابق* ١٧٩/٩.

٩٤. أنظر : إدريس هاني : *ما بعد الرشدية*، طبع مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ لبنان ط ٢٠٠٠/١ ص ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٤١، ٣٤٢، و كتاب جعفر آل ياسين، *مرجع سابق* ص ٣٣.

٩٥. انظر مثلا: *المبدأ و المعاد*، للشيرازي تقديم و تصحيح سيد جلال آشتياني ، طبع طهران ١٣٥٤ ص ٩١، ٣٩١ . و *رسالة شواهد الربوبية ضمن مجموعة* رسائل فلسفي ٢٩٧/١، ٣٠٤ ، ٣٣٩، و الأسفار ١٤٠/٨، ٣٨٢/٩.

٩٦. *الأسفار* ٥٠/٧.

٩٧. أنظر مثلا: *الأسفار* ٣٣٦/٩ ـ ٣٤٢، ٣٥٠ ـ ٣٥٩ ، و ما بعدها إلى ٣٦٦ ، ٣٨٠ـ ٣٨٢ و قد ختم كتابه الكبير بهذه الاقتباسات المطولة. و انظر كذلك ١٨١/٧ ، ١٨٢ و شواهد الربوبية ضمن مجموعة ٣٠٤/١.

٩٨. أنظر *الحركة الجوهرية* ٣٢، ٣٥، ٣٦، ٣٨، و كتاب *الفيلسوف الشيرازي* ٢٦، ٣٤، ٣٦.

٩٩. أنظر مثلاً: *شواهد الربوبية ضمن مجموعة* ١٠٤/١.

١٠٠. *الأسفار* ٥/١.

١٠١. أنظر *مقدمة الأسفار* ٦/١ ـ ٩ و ما بعدها.

١٠٢. *السابق* ١٠/١.

١٠٣. جعفر آل ياسين: *الفيلسوف الشيرازي* . . . ص ١١٩.

مقاربة الخيال عند الشيرازى من خلال فلسفة ما بعد الحداثة

محمد المصباحى[1]

توطئة

سبق لهنرى كوربان أن أشار إلى وجود أوجه شبه بين مفهوم 'الخيال المجرد' عند صدرالدين الشيرازي والفيلسوف اليونانى المعاصر Panayotis A. Michlis (۱۹۰۳-۱۹۶۹)، من جهة، وبين 'الخيال المتعالى' الذى قال به كانط فى تأويله الهيدجيرى، وكذلك مع أفلاطونيى كامبردج من جهة ثانية.[1] لقد شجعتنا هذه الإشارات، والتى كانت فى محلها، علي عقد مقارنة أخرى، بصدد نظرية الخيال نفسها، بين الشيرازى وفكر ما بعد الحداثة.

وبالفعل لا يمكن للمرء، وهو يطالع مادة الخيال الغنية والمتنوعة فى أعمال حكيم شيراز، أن يقاوم الانطباع الذى يتولد لديه عن وجود تشابهات ونظائر قوية بينه وبين فلسفة ما بعد الحداثة. نعم، نحن ندرك مدى صعوبة إجراء مثل هذه المقارنة، ذلك أنّ فلسفات 'ما بعد الحداثة' ليست تياراً منسجماً يمكن الكلام باسمه بكل اطمئنان، لأنّ أهم ما يميز هذه الفلسفات هو بالضبط رفضها الاندراج داخل أيّ مذهب، أو الانتماء إلى أيّ نسق. فالفكر ما بعد الحداثي يضم قراءات مختلفة، واستراتيجيات متضاربة للخيال، كالقراءة الفَنائية (من الفناء)، والتفكيكية، التأويلية، والبنيوية، والوجودية، والظاهراتية. فما يميز الفكر ما بعد الحداثي هو أنّه

---

۱. استاذ بكلية الاداب و العلوم الانسانية بجامعة محمد الخامس فى الرباط، رئيس وحدة البحث و التكوين: فضاءات الفكر فى الحضارة العربية الاسلامية. عضو فى جمعية تاريخ الفلسفة و العلم العربيين (فى باريس)، عضو فى الجمعية الدولية لفلسفة القرون الوسطى (فى بروكسل)

فكر متشظي هامشي يأبى الانتماء إلى إحالة معينة، ويحرص علي التشكيك فى كل قناعة أو معتقد أو معرفة تحبس أنفاسه، بل إنّه يتحين كل فرصة ليعلن عن موت كل البداهات والمبادئ الراسخة التى انبنت عليها فلسفات الحداثة وما قبل الحداثة، كموت الإله والإنسان والعقل والأخلاق، والتاريخ، والحضارة، الخ... بينما يتميز فكر صدرالشيرازي بأنّه فكر نسقي برهانى، ينتمى بأسلوبه ومفاهيمه وإشكالياته وأفقه ووثوقه وإيمانه إلى الفضاء الفكري للقرون الوسطى.
ومع ذلك، فإنّنا لا نستطيع إلا أن نغامر فى لعبة استكشاف الأشباه والنظائر، أولاً، وكما قلنا، بحكم غنى متن الشيرازى بالمادة المتعلقة بموضوع هذا البحث؛ وثانياً بسبب قناعتنا بأنّ لكل حضارة لحظة حداثتها وما بعد حداثتها، وأنّ الشيرازى يمكن اعتباره ممثلاً لما بعد حداثة الحضارة الإسلامية؛ وثالثاً بموجب المراجعة التى قامت وتقوم بها ما بعد الحداثة لإعادة النظر فى الأحكام التى أصدرتها الحداثة علي الفكر السابق عليها، وبخاصة على فكر القرون الوسطى. وأخيراً، إذا أخذنا بتعريف رولان بارث[1] لثقافة وحضارة ما بعد الحداثة بأنّها حضارة الصورة، أي حضارة الخيال، فإنّ هذا سيشجعنا أكثر على المضى فى النظر إلى الشيرازي من أفق ما بعد الحداثة.

نعم، إنّ الخيال الذى يقول به ما بعد الحداثيين يشكل فى نظرهم قطيعة مع الخيال كما كان يتصوره الحداثيون وما قبل الحداثيين. فالخيال ما بعد الحداثي، هو من جهة، مضاد للخيال ما قبل الحداثي ذي الطبيعة الانعكاسية، خيال المرآة العاكسة لظل الوجود الواقعي، ومن جهة ثانية مضاد لخيال الحداثة الخلاق والمستقل عن الواقع، خيال المصباح الذى يضيء الواقع. إنّ خيال ما بعد الحداثة ليس لا مرآة ولا مصباحاً، فهو لا يكتفي بأن يلعب دور الواسطة بين الحواس والعقل، أو بأن يدعى تبوء مكان الصدارة فى نظام الكون، وإنّما يكتفى أن يقدم نفسه بأنّه ذات بدون موضوع، أو أنّه مجرد أشباح تعكس أشباحاً فى أشباح، عبر سلسلة لامتناهية من المرايا. خيال ما بعد الحداثة إذن هو عبارة عن محاكاة المحاكاة، وتقليد التقليد دون اهتمام بالمقلَّد، بما إذا كان هناك أصل وموضوع ينطلق منه التقليد والمحاكاة. وباختصار، الخيال ما بعد الحداثي خيال غنيّ عن الواقع والعقل معاً، فلا يُعنَى بتبرير وجوده ومصداقيته خارجاً عنه 'ذاته'، بل إنّه مكتف بنفسه، يبرر نفسه بنفسه بوصفه خيالاً فى خيال. إنّ مثل هذه الرؤية للخيال من شأنها أن تعطى الأسبقية للحكي والرواية على الدراية والاستدلال، وأن تقدم القول على الوجود، والتأويل على البرهان. وهذا ما سيضفي على الرؤية الخيالية للعالم طابع المرونة والسيولة، يجعلها قادرة على تجاوز التقابلات التقليدية بين العقل واللاعقل، بين الجد

---

1. Roland Barthes

والروح، بين العلة والمعلول، بين الظاهر والباطن، بين البرهان والتمثيل، ولا ترى غضاضة فى الجمع بينها. فهل ستسمح لنا نظرية صدرالدين الشيرازى فى الخيال أن نجد نقاط لقاء بينها وبين نظرية ما بعد الحداثة؟

١) الطابع الانتقائى والأثرى لنظرية الخيال الشيرازية

أول مؤشر يجعلنا نغامر بالمقارنة بين الشيرازي وما بعد الحداثة هو أسلوبه الانتقائي الذى لا يتشبث، على الأقل فى الظاهر، بمركزية فكرية ما. فصدرالدين لم يشأ أن يتقيد بنظرية واحدة، أو يسجن نفسه فى مذهب معين، وإنّما ترك لنفسه الحرية فى أن ينهل من كل المناهل الممكنة للحكمة والمعرفة والعرفان، شأنه فى ذلك شأن مفكري ما بعد الحداثة. وقد عكست نظريته فى الخيال هذا الموقف، حيث نجدها عبارة عن مركب من عناصر فكرية تعود بأصولها فى نفس الوقت إلى حكماء فارس، وحكماء اليونان، وعرفاء الإشراقيين، وشيوخ الصوفية، كل هذا تحت ظلال النص الدينى. إنّه بهذا السلوك لا يعترف بالحدود النظرية الصارمة بين المنظومات العلمية والحكمية، حيث تجمع نظريته فى الخيال على الأقل بين نظريات ثلاث متعارضة: نظرية أرسطو اليونانية بتفريعاتها المتنوعة فى الفلسفة الإسلامية، وبخاصة عند الشيخ الرئيس ابن‌سينا؛ ونظرية الإشراق التى تستمد أصولها من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة وحكماء فارس؛ ونظرية العرفان الصوفى كما تجلت بخاصة عند الشيخ الأكبر محى الدين ابن عربى.

وقد مكن هذا المزيج المتناقض الأطراف خيال الشيرازي من أن يكون أولاً منتميا إلى خيال ما قبل الحداثة ذي الطبيعة الانعكاسية، خيال الصور المنعكسة فى *المرآة*. وهذا الخيال يتخذ عنده اسم 'الخيال المتصل'، الذى يعنى به تلك القوة المعرفية الموجودة فى الإنسان، والتى تقوم بحفظ صور المحسوسات واسترجاعها فى غيابها. وهذه الصور هى التى يتصل بها العقل من أجل تحويلها إلى مفاهيم مجردة لاستعمالها فى استدلالاته المعرفية وأحكامه العملية. وموازاة لهذا الضرب من الخيال تكلم الشيرازي عن خيال آخر هو 'الخيال المنفصل'. ويسميه أيضاً بعالم المثال، أو البرزخ. وفيه توجد فيه مثالات وأشباح وصور كل الموجودات على هيأة أعيان خيالية، لكن بالمعنى المألوف، وإنّما بالمعنى الذى تعتبر فيه هذه الكائنات الخيالية موجودة ومكونة من مادة خاصة لا هى جسمية ولا روحية. إنّ إعطاء الخيال هذا الاستقلال عن العالم الواقعي وعن العالم العقلي يجعله قريباً فى نفس الوقت من خيال الحداثة وبعض اتجاهات ما بعد الحداثة. فوجود الصور السينمائية والتلفزية والمعلوماتية (الحاسوبية) وصور الأدباء والرسامين وأصحاب الرؤى والأحلام الخارقة يقتضي عالماً خاصاً بها، لا هو بالمادي ولا بالعقلي.

٢) إعادة هيكلة نظام القوى الخيالية

مارس الشيرازى نوعاً من التفكيك على 'الخيال المتصل' ليعيد ترتيب نظام قواه. فمن المعلوم أنّ معظم تيارات الفلسفة الإسلامية أقرت بوجود خمس قوى حسية باطنية تقوم بوظائف محددة تصب كلها فى الخيال بمعناه العام، الذى هو إحضار الغائب فى غيابه. فقد أعاد النظر فى عدد ومعانى القوي الخيالية الخمس، من أجل أن يقترح خريطة جديدة لها، تتكون فقط من ثلاثة قوى، تتناسب مع ما ذهب إليه من تقسيمه للوجود إلى عوالم ثلاثة: عالم العقل والجبروت، وعالم المادة والحركة، ثم عالم المثال. ففى بداية الأمر نجده يوحد بين قوتى الحس المشترك والخيال، جاعلاً منهما قوة واحدة ذاتاً، قوتين اثنتين فعلا ووظيفة.[٢] ثم بعد ذلك قام بتقريب الوهم من العقل، ليصبح وإياه ذاتاً واحدة، ولا يختلفان إلا فى جهة إدراكهما. ذلك أنّهما يشتركان فى إدراك المعقولات والكليات، غير أنّ الوهم يدركها فى ارتباطها بالمشخصات والحسيات، وهو ما يسمى بالمعانى، فى حين يمتاز العقل بإدراكه للكلي من حيث هو كلي، لا من حيث هو مضاف إلى جزئي مشخص فى صورة خيالية.[٣] ولما كانت الإضافة هى التى تميز الإدراك الوهمي عن الإدراك العقلي، فإنّ الفرق بينهما سيكون فرقاً خارجياً لا ذاتياً.[٤] وهذا ما دفع صدرالمتألهين إلى اعتبار «الوهم كأنّه عقل ساقط عن مرتبته»،[٥] أي إلى اعتبار الوهم قوة عقلية.[٦] ويقسم الشيرازي إدراك الوهم إلى نوعين، إدراك بالذات، وهو إدراك المعانى، وإدراك بواسطة الخيال، هو إدراك صور المعانى،[٧] مما يجعلنا نزعم بأنّ لحظة انبثاق الوهم هى لحظة اتصاله بالخيال. أما عن قوة التخيل، التى تسمى بالقوة المفكرة عندما تتعلق بالإنسان، فقد احتفظت عنده بنفس الوظيفة التى نجدها لدى الفلاسفة المسلمين، وهى وظيفة الفصل والتركيب.[٨] وبالإضافة إلى تقليص عدد القوى الخيالية فى ثلاث (الحس المشترك-الخيال، والوهم، والتخيل)، لجأ إلى توطيد وحدتها بناء على صدورها عن ذات واحدة هى النفس، بأن اعتبر قوى الحس الباطنية كلها وكأنّها تمارس فعلاً واحداً هو فعل الخيال أو التخيل، ولكن بجهات مختلفة.

هكذا يكون الشيرازي قد حقق وحدة قوي الحس الباطنية تحت راية الخيال، وهذا ما فتح الباب أمامه لأن يعلن حصر أنواع الإدراكات فى ثلاث، هى الحس والخيال والعقل،[٩] حتى تكون مطابقة فى قسمتها لثلاثة أنواع من العوالم هى: عالم العقل النوري، وعالم المثال الخيالى، وعالم الكون والفساد.[١٠] وبهذا النحو يكون صدرالمتألهين قد فكك النظام الوجودي والمعرفى القديم، لكن لا ليبقى الباب مفتوحاً على حالة من اللانظام، حالة الفوضى واللامركزية المطلقة، كما تلوّح بذلك فلسفات ما بعد الحداثة، بل لكي يقيم نظاماً جديداً أشد إحكاما من النظام السابق. ولا بد هنا أن نشير إلى أنّ التجديد الذى أدخله صدرالدين الشيرازي على نظرية الخيال هو انعكاس للتجديد الذى أنجزه بصدد نظريات النفس، والإنسان، والمعرفة، والوجود.

٣) جوهرية ومفارقة الخيال

بعد التعديلات الذى قام به على وظيفة القوى الخيالية وعددها، أقدم على إدخال تعديل آخر، يتعلق هذه المرة بطبيعة الخيال. لقد ساير الشيرازى الحكماء فى قولهم بالطبيعة التوسطية للخيال بين العقل والحس الظاهر، غير أنّه رفع التوسط إلى درجة المرتبة الأونطولوجية. هكذا لم يعد التوسط البرزخي للخيال مجرد تركيب بين الطرفين المتقابلين، الواقع المادي والوجود العقلي، بل صار له وضع أونطولوجى مستقل عنهما، وضع بوأه أن يصير جوهراً قائماً بذاته، وله طبيعة متميزة.[١١]

وبحكم وضعية الخيال البرزخية، اتخذت جوهريته طابعاً خاصاً، هى كونه «قوة جوهرية باطنية». لقد بدا لنا هذا الوصف متناقض الأطراف، لأنّ ما هو قوي لا يمكن أن يكون جوهراً، أى لا يمكن أن يكون مستقلاً وقائماً بذاته، بل هو فى انتظار دائم لمن يخرجه إلى الفعل، مما يجعله أدخل فى باب الإضافة منه فى باب الجوهر. ونعتقد أنّ هذا التقابل فى طبيعة الخيال راجع إلى ازدواج وظيفته، التى يتناوب فيها القبول والحفظ، المشاهدة والحكم. وبهذه الجهة تكون طبيعة الخيال أشبه ما تكون بطبيعة العقل الهيولانى بالقياس إلى العقل الفعال والمعرفة العلمية، وبطبيعة المادة الأولى بالقياس إلى العالم الطبيعي، الأمر الذى يقتضي وجود عنصرين إضافيين ليكتمل النسق الخيالى هما العالم الخيالى والمعرفة الخيالية.

إنّ هذه التعديلات التى تم إدخالها على طبيعة الخيال تفرض علينا أن نتخلى عن التقاليد المشائية إن أردنا أن نفهم طبيعة جوهرية الخيال كما تصورها فيلسوف شيراز. ذلك أنّ التقاليد الأرسطية تقسم الجواهر إلى نوعين أساسيين: جواهر حسية ومادية، وجواهر عاقلة مفارقة للمادة، فى حين أنّ وصف الشيرازي للخيال بأنّه جوهر لا يعنى أنه ينتمى إلى جواهر عالم الطبيعة أو إلى جواهر عالم ما بعد الطبيعة العقلي، وإنّما يعنى أنّه جوهر بمعنى جديد، يقتضى وجود عالم جديد، هو 'عالم ما بعد الطبيعة الخيالى'. بعبارة موجزة، الخيال عند صدرالدين ليس لا جوهراً طبيعياً، ولا جوهراً عقلياً، وإنما جوهر خيالى، بالرغم مما تحمله هذه العبارة من تناقض فى الأطراف، لأنّ ما هو خيالى، أى ما طبيعته الانعكاس والمحاكاة والظلية، لا يمكنه أن يكون جوهراً، ومع ذلك فإنّ صدرالدين يتكلم عن جوهر خيالى، ولو أنّ جوهريته هى جوهرية 'بالقوة'، شأنها شأن المادة الأولى.

وهناك صفة ثالثة تميز جوهرية الخيال، وإن كان يشترك فيها بعض الاشتراك مع العقل، وهى التجرد والمفارقة للبدن ولأجزائه، وبخاصة الدماغ، بالرغم من ارتباطه به بجهة ما.[١٢] لكنّ مفارقته الجوهرية ليست مفارقة فعلية للبدن، لأنّ هذا الأخير هو مجال تصرفه، بل إنّه يستعمل إحدى آلاته التى هى الروح الغريزي،[١٣] بخلاف العقل الذى يمتاز بمفارقته التامة للبدن، وبخاصة على المستوي الوجودي.

لقد أجرى الشيرازي هذه التغييرات الجذرية على طبيعة الخيال ووظيفته وعلاقاته من أجل أن يربطه بعالم خاص به، يتميز بكونه «غير عالم العقل، و[غير] عالم الطبيعة والحركة»،[١٤] وهو عالم «أحوال القبر وثوابه وعذابه، وأحوال البرزخ وبعث الأجساد».[١٥]

ونعتقد أنّ القول بعالم ميتافيزيقى خيالى من شأنه أن يزاحم نفوذ العالم الميتافيزيقى العقلي الذى تمثله العقول المفارقة. فقد كانت هذه الأخيرة هى التى يلجأ إليها الفلاسفة لتفسير وجود الظواهر والموجودات ومعرفتنا بها، فالعالم فى نظرهم مسكون بالعقل، وبدونه لا يمكن أن يكون، لأنه هو الذى يضمن النظام والترتيب والوحدة التى يكون بها وجود الموجودات. أما فى الأفق الجديد للفلسفة الشيرازية، فيبدو أنّ الخيال اقتطع من فضائَي العقل والحس حيزاً خاصاً أخذ ينافس به العقل فى تفسيره للموجودات الطبيعية وغير الطبيعية.

٤) استقلال عالم الخيال عن العالم الواقعى

يقودنا الكلام السابق إلى النظر فيما تقوله فلسفات ما بعد الحداثة عن الصور الخيالية. فهى الأخيرة فى نظرها لا تحيل إلى أصل واقعي أو حقيقي، بل تشير فقط إلى نفسها فى حلقة دورية، أي أنّها مجرد محاكاة المحاكاة لا أقل ولا أكثر. فهذه يعلن فوكو[1] عن موت الخيال بالمعنى التقليدي، أي من حيث هو المصدر الوحيد للإبداع،[١٦] إذ أنّ الإبداع فى نظره هو مجرد عملية استنساخ متكررة لنسخة لا موضوع ولا أصل لها. أما ديريدا[2] فيعبر عن نفس الفكرة بطريقته الخاصة عندما يقول بأنّ الإبداع هو مجرد تقليد إيمائى[3] للاشيء، إنّه تقليد لتقليد لتقليد. وبهذا النحو لم يعد الخيال انعكاساً لنور أصلي يفيض من الشمس، كما كان يقول أفلاطون، أو مصباحا مضيئاً، كما كانت تدعى النزعتين الإنسية والوجودية، بل صار عبارة عن انعكاسات متبادلة دوراً، وكأنّ الأمر يتعلق بكهف دائري مليء بمرايا ذات أحجام وأشكال ووظائف مختلفة. نحن إذن فى عالم أشباح لا تاريخ لها، لا أبعاد لها، ليس لها لا ماض ولا حاضر، لا بداية ولا نهاية.[١٧] وفى هذا المناخ ما بعد الحداثي لم يعد من الممكن الجزم بالفرق بين الصورة الخيالية والواقع، بين الحقيقة والخطأ، بين الظاهر والباطن، النموذج والنسخة.

ونعود إلى الشيرازي لنقول بأنّه هو الآخر عمل على إعلان استقلال الخيال عن هيمنة كل من العقل والواقع عليه. فبعض صور حكيم شيراز غنية بنفسها، لا تحتاج إلى الواقع للاستناد إليه، بل بالعكس قد تكون هى أصلاً للواقع نفسه.[١٨] نعم، لقد وصفت الفلسفة الإسلامية السابقة على الشيرازي بدقة كيف يكتسب الخيال قوة هائلة عندما يتحرر من الهيمنة المزدوجة

---

1. M. Foucault
2. J. Derrida
3. mimic

لكل من الواقع والعقل، غير أنها تصورت أنّ ذلك لا يتم سوى على مستوي الحلم، أو على مستوى الرؤيا والنبوة عند مَن وُهبوا فطرة فائقة، فيصبح الخيال قوياً إلى درجة أن يكون قادراً على التحكم فى الحس المشترك، وعن طريقه، فى الواقع نفسه، فتحدث الكرامات والمعجزات. أما الشيرازي، فلم يقف عند هاتين العتبتين: الحلم والفطرة الفائقة، أي لم يقف عند عتبة الواقع وعتبة الاستثنائي من الناس فى الاستثنائي من الزمن، بل تجاوز ذلك إلى تمكين الخيال من عالم خاص به، بعد أن أثبت تجرده ومفارقته للمادة والجسم «فإذن الصور الخيالية لا تكون موجودة فى الأذهان، لامتناع انطباع الكبير فى الصغير، ولا فى الأعيان، وإلا ليراها كل سليم الحس؛ وليست عدما، وإلا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية. وإذ هى موجودة وليست فى الأذهان ولا فى الأعيان، ولا فى عالم العقول ـ لكونها صوراً جسمانية لا عقلية ـ فبالضرورة يكون فى صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل ـ لكونه غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل».[١٩] هكذا يكون صدرالدين قد أقام أونطولوجيا للخيال، علم عام للخيال، بمقولاته ومقوماته وأعراضه ومعرفته الرؤيوية الصورية. وهذا العالم المثالى بالرغم من وضعه البرزخي بين عالمي العقل والمادة، فإنّه يحتفظ باستقلاله عنهما معاً فى تكوينه وكائناته التى توجد فيه. فعالم المثال هو العالم الذى تسكن فيه الصور الخيالية والأرواح غير المرئية، بالإضافة إلى أنّه هو المكان 'الطبيعي' لكل الصور الخيالية. هكذا يصبح الخيال نفسه ضامناً فى نفس الوقت لوجود العالم الواقعي والخيالى، وليس مجرد انعكاس أو ظل للواقع. لقد صار الخيال مبدأ وجودياً وليس لاحقاً من لواحق المعرفة. وبهذا النحو يكون الشيرازي قد تابع القول المأثور عن النبى فى تعميمه للحلم، ليصير شاملاً لكل ما نحياه وما لا نحياه، فكل شيء حلم فى حلم، خيال فى خيال، ومن هذه الجهة يكون الشيرازي قاب قوسين أو أدنى من رواد ما بعد الحداثة.

٥) العودة إلى النص

من جملة ما يميز فكر ما بعد الحداثة وَلَعُها وتقديرها الفائق للنص على حساب كاتبه الذى أعلنت موته، فى مقابل ميلاد القارئ باعتباره فاعلاً جوهرياً فى لعبة التأويلات. من هذه الزاوية نستطيع أن نزعم بوجود وجه شبه ما لهذه الأفكار فيما نقرأه من أعمال الشيرازي. ذلك أنّنا نجد نصه، وبخاصة *كتاب الأسفار*، أشبه ما يكون بلعبة مرايا تنعكس فيها عيّنات عديدة ومتباينة من الفلسفات والمذاهب. إنّنا نشعر أكثر من مرة أمام كتاب *الأسفار* وكأنّنا أمام نص فاقد لوحدته، لاسيما عندما يمارس صاحبه لعبة نقل نصوص من متون غيره، نصوص متعارضة أحياناً ومتوافقة أحياناً أخرى، نصوص تنتمى إلى عوالم الشريعة والحكمة، وترجع بأصولها إلى أفلاطون، وأرسطو، وابن‌سينا والسهروردي، والرازي وابن‌عربي... هكذا

يبدو نص الشيرازي عبارة شظايا، عبارة عن فسيفساء، عبارة عن تناص متلاحق بين نصوص متعددة، وكأنّ صاحبه يوحي لك بأنّه لا يريد أن ينسب لنفسه أيّ شيء جديد. ونستعير من رولان بارث عبارة له لنصف به كتاب *الأسفار* فنقول إنّه نسيج من الإحالات اللامتناهية. ومع ذلك، فإنّ ذات الكاتب فى *الأسفار* تبقى يقظة، حاضرة، مراقبة لما يجري فى نصها. فصدرالدين لم يخف اعتزازه بجدة أفكاره وإبداعاته التى لم يسبقه إليها غيره، وهذا ما يجعله يبتعد عن حساسية ما بعد الحداثة التى تنفر من كبرياء المبدعين القائلين بالخلق والأصالة. غير أنّه بمجرد أن يعلن أنّه مبدع هذه الفكرة أو تلك، يسرع إلى نسبتها إلى الله، قانعاً بدور الوسيط فقط، ليلتقى بنحو ما مع توجهات فكر ما بعد الحداثة. هكذا يكون الشيرازى قد نجح فى الجمع بين التاريخ وما بعد الطبيعة فى تفسيره لإبداعه: فهو ينص على السابقين عليه، يورد أقوالهم ويفسرها وينتقدها،[٢٠] لكنّه فى لحظة الإبداع، فى لحظة شعوره به ينسبه إلى غيره، إلى الذات العليا التى تلهمه. إنّه بدلا من أن يحبس خياله فى عالم من المرايا التى تعكس بعضها بعضاً، عمل أن ينفتح على آفاق ما بعد الطبيعة.

وهناك وجه آخر لولع صدرالدين بالنص. فأثناء تشييده لعالم المثال، لبرزخ الخيال، لم يكن يهمه، كما قلنا، أن يجد له سنداً فى الواقع، لكنّه فى المقابل كان حريصاً على البحث عن سند له فى النص الدينى، فى القول المأثور من الكتاب والسنة. فى هذا الأفق لم يعد يوجد ذلك الفرق الخطابى بين القول الشرعى والقول الفلسفي، لاسيما إذا علمنا أنّ القول الشرعي يوجد علي رأس العلوم، علوم الخيال. هكذا يصبح القول أسبق من الوجود، لأنّه هو الذى يؤسسه معرفيا وحكائياً. إنّ إثبات العالم الأخروي يتم عن طريق الرواية أولاً، ثم الدراية ثانياً، رواية الأخبار والقصص التى تصف ما سيجرى بعد الحياة الدنيا.[٢١]

٦) خيال الأمة

إنّ انطلاق الشيرازي من نص الشريعة يعنى أنّه ينطلق من عالم معين، مقنن، مشرَّع، لغاية هداية الجمهور إلى طريق الخلاص. فالشيرازي لم ينظر إلى الخيال كما لو لعبة من الصور التى لا طائل من ورائها، بل كان الكلام فى الخيال عنده هو عين الجد، عين المسؤولية. إنّ صوره وإنشاءاته الخيالية كانت لها مقاصد اجتماعية، تتفاعل مع تخيلات الأمة الإسلامية، مع خيالات الآخرين، وبهذا ينفصل عن اتجاه واسع فى الفكر ما بعد الحداثي. إنّ خياله أبعد ما يكون عن خيال البنيويين، والوجوديين، والتفكيكيين، بعيداً نسقية البنيويين اللغوية، عن ذاتية الوجوديين، وعدمية التفكيكيين. لكنّه قد يكون قريباً من ما بعد الحداثة التأويلية، التى تتحلي بمسؤولية أخلاقية تجاه الأمة، تجاه الجمهور. فخياله لم يكن موجها ضد الإنسان ولا ضد الملة، ولا ضد الحضارة والتاريخ، بل كان من أجل الملة والإنسان من حيث هو كائن ملّي.

لم تكن غاية الشيرازي من مشروعه الفلسفي تقويض الأسس القائمة، بل بالعكس كانت غايته البحث عن أسس جديدة للعوالم الروحية المتداولة بين الجمهور والمستمدة من نصوص الشريعة. إنّ الخيال عنده لم يكن منفصلاً عن كيفية إدراكه للوجود الذى يعيش فيه، عن العالم المعرفى والقيمي والتاريخي والشرعي الذي يتداول فيه أفكاره. وهنا لا بد أن نشير إلى أنّه إذا كان الفارابى قد امتاز بتفرقته بين الملة والفلسفة، شأنه فى ذلك ـ وإن كان فى مقام آخر – شأن الحداثة، فإنّ الشيرازي على العكس من ذلك وحّد بين الحكمة والشريعة، بل إنّه أعطى الأولوية للشريعة. وبهذا يكون شبيها بجهة ما بما بعد الحداثة التى تخلت عن ادعاءات الحداثة فى التفرقة فى المرتبة بين العقل والوحي، بين اللوغوس والميتوس، بين الخيال والعقل، بين الجمهور والخاصة، الخ. والدليل على ذلك حضور النص الشرعى حضوراً مادياً فى متن صدرالدين، وليس فقط كأفق ميتافيزيقي. ولعل السبب فى هذا راجع إلى المكانة الرفيعة التى صار يحتلها الخيال فى فكره. فبسبب هذه المكانة لم يعد القول الشعري والخطابى مجرد أداة لمخاطبة خيال الجمهور لاستنهاضه لأعمال العمران والفضيلة، كما كان يقول ابن‌رشد، بل أداة لبناء عوالم ومفاهيم فلسفية عميقة.

لقد كان الخيال هو الملجأ لتفسير اللحظة الأخيرة فى مصير الإنسان، أو النشأة الثانية للإنسان وما يسبقها. هكذا يكون الشيرازي قد وظف الخيال للدفاع عن رؤية معينة للكون، هى رؤية الشريعة. هنا صار الخيال مجالاً للإيديولوجيا، وليس فقط أداة للمعرفة، أو مبدأ للوجود.

٧) فلسفة الصورة

لقد أحدث الشيرازي توازنا بين الخيال والعقل، بين عالم العقول المفارقة وعالم المثالات. إنّ هذا الوضع الجديد كان نتيجة محاولة تفسير 'حياة' ما بعد القبر، و'حياة' النشأة الثانية فى يوم الحساب. إنّ الاهتمام بعالم ما بعد الدنيا جعل فلسفة الشيرازي تزخر بوصف مشاهد ماورائية، حيث كان يصف هذا العالم كأنّه يراه، أن يجعل عالم ما بعد الحياة الدنيا قابلة لأن تُرَى بعين الخيال. هكذا صار كل شيء صورة: عالم الكون والفساد عبارة عن صور، عالم البرزخ عبارة عن صور، عالم العقول عبارة عن صور، عالم القبر عبارة عن صور. العوالم هى عوالم من الصور، لكنّها صور مختلفة، هناك الصور المظلمة، والصور النيّرة، وهناك الصور المظلمة النيرة فى نفس الوقت.

هكذا تكون فلسفة الشيرازي أقرب ما تكون إلى القراءة التأويلية لما بعد الحداثة. ذلك أنّ هذه القراءة عوضاً أن تخضع الخيال للعبة لانهائية من الدلالات، عملت على إعادة ربط الخيال بالسياق الإنسانى والتاريخى الذى نشأت فيه. إنّ خطاب الشيرازي ممتلئ بالمعنى بالنسبة لأهل زمانه، إنّه كان يريد أن يقول لهم شيئاً كان يعتقده صادقاً فر قرارة نفسه بصدد أمور كانت تشغل بال الجمهور فى زمانه. كان الخيال عند الشيرازي خيالاً مسؤولاً، خيالاً يهتم بالمدينة،

وبما تحتاج إليه من عدل ومعرفة. لكنّ هذا التقريب لا يعني أنّ هناك تماهياً للشيرازي مع ما بعد الحداثة التأويلية. فهذه الأخيرة مع فاتيمو[1] وليوطار[2] ـ وإن كانت تتميز بمسئوليتها إزاء المدينة وإلحاحها على التحلي بالأخلاق والاهتمام بالآخر من حيث هو آخر، وإصرارها على إعادة الاعتبار إلى الذات، إلى الخطاب الاجتماعي، إلى الخطاب المنتج، إلى ربط النص بالتاريخ ـ تخلت عن البحث عن أونطولوجية قوية أو إيبستيمولوجية صارمة تطمئن إليها.[٢٢]

***

مجمل القول، إنّنا لا نستطيع أن ندّعى أنّ فكر الشيرازي سبق زمانه، وأنّه كان فكراً ما بعد حداثياً قبل الأوان: فهذا الأخير قتلت الإله، والإنسان، والأخلاق، والعقل، وحتى الخيال... وجعل المشهد الكونى مجرد شظايا وأشلاء منفوثة، بلا أصل ولا مبدأ، ولا مركز، ولا بداية، ولا نهاية.. إنّه جو سفسطائي عدمي بامتياز، لا يمكن أن يكون من طينة تفكير الشيرازي. فقد كان صدرالدين يؤمن بالبداية والنهاية، يؤمن بالمتعالى وبالثواب والعقاب، بل إنّ نظريته فى الخيال كانت بالذات من أجل تفسير النهاية، من أجل ترسيخ المسؤولية الأخلاقية والدينية. بالنسبة إليه ما زال للفلسفة دور، وللشريعة دور، وللفضيلة دور، وللإنسان دور، من أجل تعبيد طريق آمن لخلاص للإنسان.

لقد فكر الشيرازي فى الموت، فى الآخرة، فى قيام الساعة، ولكنّه لم يفكر فيها بطريقة ما بعد حداثية، طريقة يائسة تنتظر النهاية وتستعجلها، نهاية العالم من جراء بطش التقنية بالطبيعة والإنسان، وإنّما فكّر فيها بطريقة مسؤولة تضع فى اعتبارها نشأة ثانية للإنسان فى عالم البرزخ وما بعد البرزخ. ومن ثم يمكن القول بأنّ نظرية الخيال الشيرازية لم تكن نتيجة أزمة فى الخيال والتخيل، بل إنّها جاءت لفتح فضاء آخر لاستكشاف عوالم تخيلية لامتناهية.

من جهة أخرى، إذا كان الشيرازي ـ على غرار ما بعد الحداثة ـ قد أعاد الاعتبار للحكايات والقصص والأساطير، فإنّه أعاد لها الاعتبار لا بالمعنى الجمالى، المعنى الذى يرى فى الحقيقة الواحدة عديداً من الأوجه الممكنة، التى يمكن قراءتها من خلالها، بل بالمعنى الملّي، الذى يرى فى القصص عين الجد، وفى الأساطير عين المعرفة، وهنا أيضاً يكون قريباً من التأويلية الجذرية. من جهة أخرى، لم تكن غاية مشروعه الفلسفي تقويض كل نظرية نسقية للوجود، لصالح قصص وحكايات صغيرة متناثرة، كما فعل بعض رواد ما بعد الحداثة (ليوطار)، إنّه لم يرد أن يعلن عن تهافت النظريات الأونطولوجية الكبرى لصالح نظرية هشة قلقة للوجود، لم تكن له نية أن يتخلى عن نظرية العقل المتكاملة الأطراف لصالح نظرية الخيال

1. Vattimo
2. J-F. Lyotard

التى تؤمن بالممكن، بالطارئ، بالذى لا نستطيع التحكم فيه، بل إنّه ظل من أنصار النظريات الكلية سواء بصدد الوجود، أو العقل، أو الخيال. إنّه حتى الخيال، الذى كان على التخوم، وفى مجال الإمكان والظن والرأي فى الفلسفات المشائية، دخل عند الشيرازي إلى منطقة الماهية والضرورة والعلية، عندما رصد له عالمه المثالى الخاص به رصداً فلسفياً أضفى عليه معقولية تكاد تصل إلى مرتبة معقولية عالم العقل.

الهوامش:

١. انظر:

H. Corbin, *La philosophie iranienne aux xvii et xviii siècle*, Paris, 1981, p. 78

٢. عن الوحدة بين الحس المشترك والخيال يقول : «على أن إثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التى يختل بإهمالها شىء من الأصول الحكمية. فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص وكمال، لم يكن به ...» *الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة*، بيروت ١٩٩٩، ج٨، ص ٢١٤. سنشير إليه لاحقا بالأسفار.

٣. عن تقريبه بين الوهم والعقل يقول : « واعلم أن الوهم عندنا، وإن كان غير القوى التى ذكرت، إلا أنه ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئى وتعلقها به وتدبيرها له». *نفسه*، ج٨، ص ٢١٥-٢١٦ ؛ ويقول «والتوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول، لكن لا يتصوره كليا بل مضافا إلى جزئى محسوس، ولا يشاركه غيره لأجل الإضافة إلى الأمر الشخصى» *نفسه*، ج ٣: ٣٦٠.

٤. يقول بصدد دخول الإضافة الخارجية فى فعل الوهم «واعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمى والعقلى ليس بالذات، بل [بـ]أمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئى وعدمها» *نفسه*، ٣: ٣٦١-٣٦٢ ؛ فى حين أن «التعقل هو إدراك للشىء من حيث ماهيته وحده، لا من حيث شىء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك» *نفسه*، ٣: ٣٦٠-٣٦١.

٥. *نفسه*، ٣ : ٣٦٢.

٦. عن إدراجه صراحة الوهم ضمن القوى العقلية يقول : « فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم، كما أن مدركاته هى المعانى الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية» *الأسفار* ٨: ٢١٦-٢١٧.

٧. عن تقسيم مدركات الوهم يقول «فالقوة التى تدرك هذه الأمور هى الوهم، لكن يدرك القسم الأول، أعنى المعانى المتعلقة بالجزئيات بذاته، والقسم الثانى، أعنى الصور الغير الموجودة، باستخدام المصورة» *نفسه*، ٨ :٢١٥.

٨. عن تغير اسم المتخيلة عندما تتعلق بالإنسان يقول : « أما المتخيلة فتسمى مفكرة أيضاً باعتبار استعمال الناطقة إياها فى ترتيب الفكر ومقدماته » *نفسه*، ٨، ص ٢١٤.

٩. يقول عن تساوق الإدراكات والعوالم : «فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة، والوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته» *نفسه*، ج ٣: ٣٦٢ ؛ وقد سبق أن قال «اعلم أن أنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيل وتوهم وتعقل» *نفسه*، ٣: ٣٦٠.

١٠. هناك نظرة أخرى للعوالم الثلاثة نجدها فى التفسير: «اعلم أن الله خلق الوجود ثلاثة عوالم : دنيا وبرزخا وأخرى... فخلق الله الجسم عن الدنيا، والنفس عن البرزخ، والروح عن الآخرة... فإذا شاء الحق تعالى نقل النفس والروح إلى دار البرزخ أمات الجسم بواسطة ملك الموت وأعوانه، ثم ينشأ النفس فى البرزخ النشأة النفسانية الثانوية وتكون فى عالمها البرزخى، وكانت هى المشهور بحواسها ومشاعرها» *تفسير القرآن الكريم*، قم، ج٧، ص ٣٤٣-٣٤٤.

١١. «والعمدة إثبات أنها قوة جوهرية باطنية غير العقل، وغير الحس الظاهر»، *نفسه*، ج٨، ص ٢١٣.

١٢. «وهذه القوة قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن وأجزائه»، *نفسه*، ج ٨، ص ٢١٤؛ عن برهنته على تجرد الخيال انطلاقا من تجرد الصور الخيالية، انظر *نفسه*، ٣: ٤٧٥-٤٧٩ ؛ وأيضا ٣: ٤٨٢-٤٨٥.

١٣. عن ارتباط الخيال بالآلات الجسمية يقول مثلاً: «... وموضع تصرفها كل البدن، وسلطانها فى آخر التجويف الأول، وآلتها الروح الغريزى الذى هناك»، *نفسه*، ج٨، ص ٢١٤.

١٤. ن. ص.

١٥. ن.ص.

١٦. انظر

R. Kearney. *Poetics of Imagining from Husserl to Lyotard, London* 1993, p. 176.

١٧. *نفسه*، ص ١٧٧.

١٨. يشير إلى مثل هذه الصور بقوله: «... وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس فى تخيله إلى تجريد»، *نفسه*، ٣: ٣٦٢.

١٩. *الأسفار*، ١: ٣٠٢.

٢٠. أعمال الشيرازى تحفل بالانتقادات التى وجهها لكبار القوم كالشيخ الرئيس ابن سينا، والسهروردى.. انظر مثلا ما قاله فى انتقاده لهذا الأخير *الأسفار* ١: ٣٠٢-٣٠٣.

٢١. من الأمثلة على ذلك قوله عن الحياة الثانية للإنسان « فالبرزخ عالم مستقل بين عالمى الدنيا والآخرة المحضة. كالشفق والفجر بين الليل والنهار. وهو مستقر الأنفس والأرواح المنتقلة عن هذه الدار من بدء الزمان إلى حين انقضائه لقيام الساعة الكبرى والقيامة العظمى، وله آيات نشير إليها: قال تعالى ﴿ ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾ (٢٣ : ١٠٠)، ﴿ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا﴾ (١٩ :٦٢)، وقال ﴿النار يُعرضون عليها غُدُوًا وعشيًا﴾ (٤٠ :٤٦) يعنى دار البرزخ.» *تفسير القرآن الكريم*، ج٧، ص ٣٤٥ ؛ انظر أيضا، ٢: ٢٧٠؛ ٥: ٢٨٦ ؛ ٦: ٧٢، ١٩٥.

٢٢. ريتشارد كيرنى، مرجع سابق، ص ١٧٨.

صدرالدين الشيرازى فى عيون الغربيين

كريم مجتهدى[1]

للدخول فى الموضوع الذى نحن بصدده لابد أنّ أمهد بعدة مقدمات تاريخية. فى البدء أشير على نحو الإجمال إلى المراحل الأولى من اهتمام الغربيين بالثقافة و الحضارة الإسلامية منذ نهضة كارولنجين فى عصر شارلمان. خصوصاً و إنّ شارلمان علاوة على تبادله السفراء مع هارون الرشيد و إقامة علاقات سياسية مع بغداد، أوفد جماعات إلى بلاد مابين النهرين و ربما إلى غرب إيران، لمعرفة مصادر قوة المسلمين و تقييم مستوى العلوم و المهارات لديهم. و كان لهذه الخطوات أهميتها البالغة من الناحية التاريخية طبعاً. و قد تصاعدت وتيرة هذا الاهتمام مع مرور الزمن، و رغم الاختلافات التى شهدتها الأندلس و جنوب ايطاليا (صقلية) و مدن مثل طليطلة و قرطبة بين المسلمين و المسيحيين، بيد أنّ أعداداً كبيرة من الغربيين دخلوا إسبانيا للتعرف على العلوم التى كانت شائعة يومذاك بين المسلمين. و يمكن الإشارة من بين هؤلاء إلى شخصية جد مرموقة مثل جيربر الفرنسى الذى تولى منصب البابوية فى روما عام ۹۹۹ للميلاد بلقب سيلفستر الثانى. و كان فضلاً عن إتقانه اللغة العربية، مطلعاً على علوم كالهندسة و الهيئة و النجوم، المزدهرة عند المسلمين آنذاك، بل و كانت له معرفته حتى بالفلسفات الإشراقية على النمط الشرقى.

---

۱. استاذ بقسم الفلسفة فى جامعة طهران

أياً كان، تاريخياً تمكن البرهنة أنه رغم الحروب الصليبية التى اندلعت بصفة علنية عام ١٠٩٦ م، و ربما بسبب هذه الحروب، بذل الغربيون جهوداً جسمية متزايدة للتعرف على ثقافة المسلمين و حضارتهم.

و مع ظهور المدارس و تطوراتها الهائلة فى القرن الثانى عشر الميلادى، و بتشكيل المؤسسات الجامعية الرسمية التى تضاعفت أعدادها من القرن الثالث عشر فما بعد، و كذلك دور الترجمة الحديثة التى تطورت فى جامعات نظير آكسفورد و باريس علاوة على طليطلة و صقلية، فقد ازداد الإقبال بشكل مضطرد فى المراكز العلمية و الثقافية الغربية على أعمال المفكرين و العلماء المسلمين، و عكف الكثيرون هناك على دراستها و استلهامها. فمثلاً كتبت فى القرن الثانى عشر الميلادى أكثر من ثلاثين رسالة تقليداً لابن سينا، حتى راح البعض اليوم يتحدثون عن ابن سينا مزيّف. و فى القرن الثالث عشر كانت تأثيرات الشيخ الرئيس واضحة جلية على أفكار آلبرت الكبير و توما الآكوينى من كبار علماء اللاهوت المسيحى. و فى نهاية القرن الثالث عشر كان ابن رشد بطل التفكير الحر فى المراكز العلمية بأوربا. و قد طالت صواعق النقمة و الغضب العديد من العلماء الغربيين بسبب أتباعهم لهذا الفيلسوف المسلم، و نشير من بينهم إلى سيرج برابانت أستاذ جامعة باريس و آخرين غيره ممن لاتزال مصائرهم المأساوية ماثلة فى الأذهان إلى اليوم.

أمّا تيار الرشديين اللاتينيين فقد كان له دور حاسم فى تاريخ الثقافة الغربية، رغم أنّ صلته بابن رشد غير موثوق فيها. و قد ترك هذا التيار بصماته على أقاليم ثقافية عدة نظير «بادوا» فى إيطاليا القرن السادس عشر الميلادى، و ظهرت تأثيراته كذلك فى نتاجات كثير من المفكرين من معظم البلدان الأوربية، حتى إنّ الفيلسوف الآلمانى ليبنتس فى القرن السابع عشر ذكر اسم ابن رشد صراحة فى رسالة «ما بعدالطبيعة».

يعتقد هؤلاء أنّ ابن رشد يمثل نهاية الدور الأصلى للفلسفة الإسلامية التى تجسدت رسالتها الحقيقية حصرياً فى نقل الفكر من العهود القديمة إلى العالم الغربى المتحول، إذ لم يظهر مفكر مرموق بين المسلمين بعد ابن رشد.

و مع أنّ الغربيين لم يعنوا بالمتأخرين من رموز الفكر الإسلاميين للأسباب التى ألمحنا إليها، بيد أنّنا لانعدم فى هذا الخضم استثناءات جديرة بالملاحظة. فى رحلات الغربيين إلى الشرق الأوسط على سبيل المثال، تلوح أحياناً إشارات على جانب كبير من الأهمية، لاسيما بالنسبة لنا نحن الإيرانيين. ذلک أنّ الفلسفات الإسلامية الأصيلة بعد ابن رشد، نمت و ترعرعت فى بلادنا وفق إنساق ابن سينا و السهروردى و ابن عربى فى الغالب، حتى يمكن التحدث عن فلسفات إسلامية - إيرانية تحديداً. و يبدو من مراجعة المصادر الغربية فى القرن السابع عشر أنّ التاجر و السائح الفرنسى جون شفاليه شاردن كان أوّل من كتب شيئاً بنحو مباشر عن

الفلسفة فى إيران. و قد كانت له رحلتان طويلتان إلى المشرق، و إلى إيران و إصفهان على وجه التحديد.

و الواقع أنّ رحلته تعد موسوعة جامعة حول إيران فى العهد الصفوى، إذ كان غزير الكتابة بالطريقتين الوصفية و التحليلية حول المدن و المؤسسات و شتّى جوانب الحياة و الثقافة فى إيران. و ربما كان شاردن أوّل من عرف نفسه على أنّه سائح فيلسوف. و هو يعتبر **الشرق منشأ العلوم بوجه عام، و يعتقد أنّ أوّل العلماء إنّما هم البراميين و المرتاضين الهنود الذين انتقلت ثقافتهم بمرور الوقت إلى الكلدانيين و البابليين، ثم إلى إيران و سوريا و مصر.** و يرى شاردن أنّ الجذور الشرقية للفلسفة، هى الأخرى ممّا لاسبيل إلى نكرانه.

يقول حول الواقع الثقافى لإيران فى ذلك العهد أنّ بوسع الإنسان فى هذه البلاد طلب العلم مهما كان عمره، فى الأربعين، أو الخمسين، أو حتى فى الستين. و يمكن للفرد فى الحوزات العلمية الإيرانية أنْ يكون تلميذاً و أستاذاً فى آن واحد. الإيرانيون يسمون التلميذ «طلبة» (و قد وردت هذه اللفظة كما هى بالفرنسية) و يضيف أنّ هذا اللقب يعادل معنى «الفيلسوف» على وجه التقريب، أى الذى يتحرى العلم و يحب الحكمة. و يذهب إلى أنّ الطلبة الإيرانيين يتصرفون كالفلاسفة تماماً، فهم متبسطون فى كل شؤونهم، يرتدون ثياباً بسيطة غالباً ما تكون بيضاء، و لايلبسون الثياب الملونة و المذهّبة و الحريرية. و من ناحية، يشير إلى أنّ الإيرانيين لايعدون الفرد عالماً حقيقياً إلّا إذا اضطلع فى جميع العلوم، أمّا الذى يتخصص فى فرع علمى معين فلا يعدونه عالماً. و يعتقد أنّ الإيرانيين يتوفرون على كافة العلوم المحددة الواسعة لدى الأوربيين، باستثناء النظم الحديثة المفضية إلى الاكتشافات و الإبداعات. و يشير شاردن من بين الفلاسفة الإيرانيين الأصلاء إلى الخواجة نصير الدين الطوسى، و يذهب إلى أنّ أعمال هذا المفكر ذات طابع يونانى من حيث أسلوب البراهين المقامة فيها. كما يؤكد على تنوع و اتساع العلوم لدى هذا العالم المعروف.

فى الفصل الحادى عشر من رحلته، و الذى يحمل تحديداً عنوان «حول الفلسفة» يقدم شاردن إيضاحات عامة حول الموضوع، ليشير بعدها إلى أسماء ابوسعيد ابوالخير من بين المتصوفة، و نصيرالدين الطوسى و ابن سينا و الفارابى و حتى ابن بابويه القمى (الشيخ الصدوق) من بين المفكرين. و ما يبدو غريباً فى كتابه أنّه لا يشير إطلاقاً إلى أىّ مفكر إيرانى قريب من عصره، فلا أثر فيما كتبه للميرفندرسكى أو الميرداماد أو الملاصدرا.

توفى الملاصدرا (صدرالمتألهين) قبل نحو ٣٥ عاماً من دخول شاردن إلى إيران. و الميرداماد قبل زهاء ٢٥ عاماً. و السؤال الملح هنا هو: لماذا لم يذكر شاردن اسم صدرالمتألهين، بوصفه سائحاً متطلعاً يتسم بالدقة، و بقدرة على التحليل المميز يتبجح بها؟

حول عدم اهتمام شاردن بمفكرين من قبيل الميرداماد و صدرالمتألهين يمكن القول إنّ اسماءهم ربما لم تكن شائعة بين عامة الناس. و ربما أتيح لنا تعليل آخر قد يكون مقبولاً إلى حد ما، و هو أنّ شاردن كان بروتستانتياً ينتمى لفرقة «هوغنو»، و من حيث الرؤية الكونية كان على غرار الإنجليزين فرانسيس بايكون، يرى الأولوية للعلوم و الصناعات الحديثة، و لهذا لم يكن بمستطاعه الاهتمام بصدرالمتألهين و الحكمة المتعالية بنحو مستقل و بمعزل عن المعتقدات الدينية. و طبعاً من ناحية أخرى لايمكن أن ننسى أنّ شاردن القصير نسبياً لايتعدى أن يكون تقريراً إخبارياً بسيطاً، و لايبدو أنه بحث و نقّب فى هذه المجالات حقاً، و ربما كانت معلوماته هذه سماعية لاأكثر.

فى القرن التاسع عشر، كان فرنسى آخر هو الكونت دوغوبينو هو أوّل غربى يذكر اسم الملاصدرا فى كتابه المعروف «الأديان و الفلسفات فى آسيا الوسطى» (طبع عام ١٨٦٥ م) موضحاً بعض المسائل حوله.

بعد بيان موجز عن حياة هذا الفيلسوف و إشارة إلى شهرته و ذيوع صيته، يذكر بصراحة أنّ أفكار هذا المفكر الكبير شائعة فى إيران و تعد من المرتكزات الأصلية للثقافة الفلسفية فى هذا البلد. و الواقع أنّ غوبينو يرسم تاريخياً، خطاً فكرياً يمتد من الكندى و الفارابى و ابن سينا ليصل إلى صدرالدين الشيرازى. و لكنّه لم يذكر السهرودى، إلّا أنّه يرى أفكار الملاصدرا تبلوراً و مصداقاً بارزاً لهذا السياق، و يلمح باختصار إلى مفكرين إيرانيين مثلوا النسق الصدرائى فى العهود اللاحقة بنحو من الأنحاء. و يذكر كذلک أسماء آخرين لاينتمون لهذه المدرسة. كان غوبينو على معرفة بعلى الزنوزى الطهرانى، حيث يذكر فى كتابه أنّ هذا الرجل عاكف على تأليف دورة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، بينما نعرف أنّ على الزنوزى لم يؤلف مثل هذا الكتاب، ما يشى بأنّ غوبينو استقى معلوماته حول المتأخرين من مفكرى إيران من توجيهات الزنوزى حصرياً، و ربما من مكتوباته المتفرقة.

و لابدّ من الالماع أنّه فضلاً عن غوبينو، كان ثمّة ألمانى اسمه ماكس هورتن عمل أستاذاً فى جامعة بون فى النصف الأوّل من القرن العشرين، لخّص «الأسفار» فى أربعمئة صفحة، و نشر بحثاً مستقلاً حول البرهان الوجودى لصدرالمتألهين. و قد عمل سنوات طوالاً على تعريف الشيرازى فى البلدان الناطقة بالألمانية. لكنّنا سنحجم عن التعليق على نتاجات هذا العالم الألمانى لأنّنا لم نتوفر على كتاباته الأصلية.

فى كل الأحوال، لاجدال فى أنّ المعرّف و الشارح الرئيس لصدرالمتألهين فى العالم الغربى، هو الفيلسوف و المستشرق الفرنسى الراحل هنرى كوربان الذى ترك كتابات عديدة بالفرنسية حول حياة الشيرازى و آثاره و أفكاره، مضافاً إلى طباعة بعض مؤلفات الملاصدرا بالفارسية، عمّا ترجم الفرنسية رسالة «المشاعر» بكاملها، و أجزاء من رسالة «الحكمة العرشية».

تختلف رؤى كوربان و أسلوبه اختلافاً بيناً عن باقى المستشرقين الفرنسيين المعروفين. فمثلاً بخلاف ماسينيون الذى أكبَّ على قضية استشهاد الحلاج و ساوى ضمنياً بينها و بين مأساة المسيح، نجد أنّ كوربان لايعالج المسائل الفلسفية من زاوية تاريخية، و لا يحاول أصلاً تحليلها بالأدوات و الأنساق الاجتماعية أو السياسية، إنّما يعتقد أنّ بنية روحية منسجمة تحققت فى كل مرة لدى واحد من هؤلاء الفلاسفة.

من هنا يجوز اعتبار أفكار الملاصدرا ضرباً من التفعيل الحى المتوثب للتفكير الإسلامى ــ الإيرانى الأصيل. و هذا مايراه كوربان صادقاً أيضاً على مفكرين مرموقين آخرين. و كأنّ نفس التراث الروحى و المعنوى يتجلى بنحو عميق فى أعمالهم و يفصح عن نفسه فى مشاريعهم الفكرية. ذلك أنّ الأفكار التى لاتهيمن على التاريخ، و لاتستطيع المحافظة على أولويتها، لن تكون أصيلة حتى لو نبعت فى صميم التاريخ. فالتفكير الفلسفى له طابع التعالى على التاريخ.

فى هذا النسق، لايعد التفكير بمعزل عن درجات السلوك الروحى و مثل هذا الفيلسوف لايعرف الزمن، و حتى لو عرفه فإنّه لن يخضع له و لن يفزع منه.

يعتقد كوربان أنّ صدرالمتألهين ليس واحدة من أهم حلقات الوصل بين الحكماء المتقدمين و المتأخرين و حسب، بل إنّ مؤلفاته قادرة لوحدها على تجميع و تنسيق تجليات مختلفة من الثقافة و المعارف وصلته من أزمنة شتّى، و ربما من أماكن شتّى. و لهذا يمكن رصد مواطن شبه عدة بين منهج كوربان و المنهج الظاهرياتى الحديث، كما يلاحظ فى أبحاثه ضرب من إعادة الأمور إلى ذاتياتها. يرى كوربان أنّه كان بالإمكان اعتبار صدرالمتألهين توما الآكوينى الإيرانى شريطة أن يكون توما الآكوينى حكيماً و عارفاً إلهياً من سنخ يعقوب بوهمه. و يشدد على أنّ الملاصدرا كان ضالعاً متعمقاً فى مؤلفات ابن سينا، و كان يفسرها بطريقة إشراقية عرف بها السهروردى. و بهذا لم يتخطَّ وجوه الاختلاف بين ابن سينا و السهرودى فحسب، بل و قدّم علاوة على ذلك بياناً جد شخصى لحكمة الإشراق.

ينبغى التنّبه أيضاً إلى أنّ هذا التفكير السينائى ــ الإشراقى زاخر على نحو معمق بنظريات الحكيم الإلهى و العارف الأندلسى الكبير ابن العربى الذى يعد بحد ذاته من أعظم الرموز الروحية فى كل العصور و الأصقاع. يذهب الملاصدرا شأنه شأن الفلاسفة الذين سبقوا إلى أنّه لم يعد ثمة حيز ثابت للماهيات، بل يمكن التحدث فى هذا المضمار عن حركة حقيقية، أى عن ضرب من عدم السكون أفصحت عنها نظرية «الحركة الجوهرية» ذائعة الصيت، و كأنّ ثمة مشروعاً هائلاً لقفزة وجودية تنبثق من أعماق الأشياء غير العضوية، و تجتاز أطوار النبات و الحيوان لتظهر فى صورة النفس الإنسانية، و تتطلع بعد ذلك إلى المراتب الاسمى، أى أنّ المخلوق البشرى فى عملية وجوده لايزال مخلوقاً برزخياً.

يتعمد هنرى كوربان فى ضوء رؤيته للحركة الجوهرية، أن يؤكد أكثر من السابق على أنّ هذه الحركة تختلف تماماً عمّا عرف بالتطور فى العالم الغربى و لدى مفكرين غربيين منهم البريطانى هربرت اسبنسر. الحركة الجوهرية عند الشيرازى لاتدلّ إلّا على التحول الروحى، و الذى ربما حدث بناء على نوع من الحركة الثقافية و الاستكمالية. بحيث يتسنّى القول إنّ شيئاً من الوجه الأنفسى إذا تجلّى أحياناً فى عمق الآفاق، فما ذلک إلّا لأنّ وجه العالم الحقيقى يتجلّى أيضاً فى أعماق الأنفس. يجب أن يتغير أسلوب نظرنا للعالم، و مثل هذا يبدو متاحاً بواسطة أفكار الملاصدرا. ينبغى أن لا ننظر للعالم على أنّه مجرد مادة، فالوجه الأصيل للعالم لاينتقل من طور الكمون إلى حيّز الظهور إلّا بشكل تدريجى و بفعل الاستكمال الروحى لدينا، و هو ما يمثل فى الوقت ذاته وسيلة لمعرفة إمكاناتنا الروحية.

ختاماً، بغض النظر عن آراء الغربيين حول الملاصدرا و أفكاره، و بوصفى مدرساً محترفاً للفلسفة فى إيران، أرى من الضرورى التنويه بأنّ الملاصدرا بتركيزه فى منظومة الحكمة المتعالية على أصالة الوجود و الحركة الجوهرية و اتحاد العاقل و المعقول، حافظ على تناسقه الفكرى، و نجح فى إقامة علاقة جد أصيلة بين العناصر المكونة للأنساق الفلسفية المختلفة من مشائية و إشراقية، يمكن على أساسها بناء نوع من الوحدة و التناغم بين كافة المظاهر الثقافية فى إيران، و المحافظه على استمراريتها، من دون التنكر لاحتمالاتها و إمكاناتها المستقبلية.

من هذه الزاوية يعد صدرالمتألهين مظهراً للوحدة الثقافية فى إيران. و لهذا يمكن أن يكون احياء ذكراه بالنسبة لنا نحن الإيرانيين ايذاناً بتجديد الحياة الفلسفية و ازدهارها ثانيةً فى بلادنا.

الحبّ الوجودى فى الحكمة المتعالية

غلامرضا اعوانى[1]

موضوع كلمتى هو «الحبّ الوجودى فى تفكير صدرالمتألهين و الحكمة المتعالية». السبب الذى جعلنى اختار هذا الموضوع هو أنّ العديد من جوانب فلسفة الملاصدرا لاتزال غير معروفة، و هى جوانب يحتاج إليها العالم المعاصر مسيس الحاجة. وأحدها الحب و العشق و علاقته بالوجود.

القدماء كانت لهم نظرتهم للوجود بشكل يختلف عن النظرة المعاصرة، و من المهم جداً مراجعة تلك النظرة و تناولها بالبحث و التمحيص. فمثلاً إذا خاطبنا المدارس الفلسفية الغربية اليوم بالقول إنّ الوجود يقوم فى أساسه على العشق و المحبة، ربما واجهونا بالتبسّم، إذا لم يسخروا منا و يستهزؤا بنا، مستغربين من الربط بين أصالة العقل أو أصالة التجربة و بين المحبة. لكنّ هذه العلاقة كانت من مبادئ التفكير القديم و الحكمة الإلهية فى كافة العصور و الأحقاب، و من مرتكزات الحكمة التى سمّاها السهروردى الحكمة العتيقة. كما أنّها من مسلمات الفلسفة الوجودية لدى صدرالمتألهين الذى يفسر أساس الوجود على أنّه مرتبط بالعشق و الحب الإلهى، و بسريان الحب فى كل أنحائه و ذراته. و هذا طبعاً مختلف عن الرؤية المعاصرة المبتنية على أصالة العقل. إنها رؤية تضع العقل فى مقابل العشق، و ترى أنّ العشق ضرب من العاطفة ليست بالعقلانية.

---

١. أستاذ بقسم الفلسفة فى جامعة الشهيد بهشتى و رئيس موسسة الحكمة و الفلسفة للدراسات فى ايران

هنا ینبغی الاطلاع علی التصور الراهن للعقل حتی نعرف کیف یتموضع فی الرؤیة المعاصرة قبال العشق؟ هل هو العقل الجزئی أم العقل الکلی؟ و هل تتوکأ أصالة العقل علی «راتیف» و العقل الجزئی أم علی العقل الکلی و الانتلکتوس کما فی التعبیر الغربی؟

الذی ینکر العشق و سریانه فی الموجودات هو العقل الجزئی، أمّا العقل الکلی فمتجانس أساساً مع الحبّ، و هذا ما نلاحظه لدی أفلاطون و الحکماء الإلهیین لاسیّما صدرالدین الشیرازی. یقول جلال الدین الرومی:

عقـل جزئی عشق را منکر بـود گرچه بنماید که صاحب سر بود

أی العقل الجزئی ینکر الحب، مع أنه یزعم حیازة الأسرار.

الذی یتنکر للعشق هو العقل الجزئی. فهو یتنکر للأسرار و یتظاهر بأنّه یحملها و الکاشف عنها. ثمّة فی آثار الملاصدرا بحث جد معمق عن ارتباط العشق بالوجود، و قد خصص الشیرازی بحوثاً مطولة فی الکتاب الثانی و المجلد الثامن من *الأسفار* لهذه المسألة استغرقت عدة فصول. و أفکاره علی هذا الصعید تشبه آراء أفلاطون من ناحیة، و تتخطی أفلاطون من ناحیة ثانیة، متأثرةً بالعرفان الإسلامی. یشغل العشق (اِروس) نصیباً وافراً فی مشروع الوصول إلی الحقیقة داخل المنظومة الفلسفیة لأفلاطون، لاسیّما فی نظامه المعرفی. بید أنّ موضوعة العشق عند أفلاطون تغلب علیها الصبغة المعرفیة و لیس الطابع الوجودی. بینما العشق و المحبة عند صدرالمتألهین لیست معرفیة و حسب، بل هی وجودیة بذاتها، و لأنّها وجودیة و تقوم علی أساس الوجود، لذلک کان لها منبت و مصدر معرفی. فالشیء إذا لم یکن موجوداً فی الأساس، لایمکن تسویغه معرفیاً.

هنا سأشیر إلی رؤوس نقاط، لأنّها هذه المسألة فی فلسفة صدرالمتألهین علی جانب کبیر من الأهمیة بحیث تشکل مبحثاً مطولاً تستغرق معالجته العدید من المجلدات.

فیما یتعلق بسبب ابتناء الوجود علی الحبّ، هناک ثلاث کلمات فی بدایة البحث و فی المقدمة، ثم یفصل هذه الکلمات الثلاث بالترتیب ضمن عدة فصول. لم یقم أی من الفلاسفة بالبرهنة علی هذا الموضوع، و حتی أفلاطون نراه یکتفی ببعض الروایات و الحکایات، لکنّه لایسوق برهاناً، بینما یقدم الملاصدرا عدة براهین أُلمحُ إلیها باختصار.

یمکن تلخیص البرهان الأوّل للشیرازی بالعبارة: «و البرهان علی ذلک أنّک قد علمت أنّ الوجود کله خیر و مؤثر و لذیذ، و مقابله و هو العدم شر و کریه و محروم عنه». هذا السطر بحد ذاته برهان یرتکز إلی ثلاث مقدمات:

أولاً: الوجود خير محض. و الخير المحض هو الخير الجامع بالتعبير الفلسفى. و الفلاسفة يستخدمون مفردة «الخير» بمعنى الكمالات اللامتناهية، أو ما يسمّيه الملاصدرا: اللامتناهى عدّةً و مدةً و شدة. أى أنّ الخير ينطوى على كافة الكمالات بنحو غير متناه و لايعوزه أى كمال منها. و الحب فى حقيقته أحد الكمالات، و إذا افتقد الخير هذا الكمال، فلن يعود خيراً. كانت هذه مقدمة حول كلمة «الخير» التى لو دققنا فيها فلسفياً، اتضحت لنا كل جوانب الموضوع.

ثانياً: الوجود مؤثر، و هذه قضية على جانب كبير من الأهمية، و تفيد أن الوجود علة مؤثرة فى كافة المراتب و المراحل. و كما قال فى رسالة «سريان العشق» (لابن سينا هو الآخر رسالة بهذا العنوان يصفها صدرالمتألهين بأنّها غير استدلالية و قد اكتفى فيها المؤلف بالتشبيهات) فإنّ الكمالات اللامتناهية سارية فى كل الوجود، فالوجود مؤثر و هو علة هذه الكمالات.

ثالثاً: الوجود لذيذ. و كلمة لذيذ هنا مرادفة فى الواقع للكلمة اليونانية كالُس بمعنى الجميل. فالخير آغاتن و كالُس، أى أنّ كل كمال جمال و كل جمال كمال. يمثل الكمال الجانب الباطنى للوجود، و يمثل الجمال جانبه الظاهرى. و قد عبر *القرآن الكريم* عن الكمال و الجمال بمفردة «الحسن» المشتملة على الباطن و هو الكمال، و على الظاهر و هو الجمال. إذن فالوجود خير و لذيذ و مؤثر، و بالتالى فهو مطلوب و معشوق يرتبط بالحبّ.

البرهان الثانى يقوم على مبدأ أصالة الوجود لدى صدرالمتألهين. يختلف الوجود فى المدرسة الصدرائية عنه فى المدرسة السينائية. أصالة الوجود تعنى أنّ الوجود ليس معقولاً ثانياً، أى أنّ حقيقة الوجود مغايرة لمفهوم الوجود بعنوان «المعقول الثانى» بمفهوم الوجود لايتحفنا بأىّ شىء سوى أنّه مضاد للعلم.

أمّا حقيقة الوجود، و هو ما نشاهده فى العالم الخارجى، فلها مراتب و درجات من الشدة و الضعف إلى أن نصل إلى واجب الحق أو المبدأ الأوّل المشتمل على كافة الكمالات بأقصى أشكالها. أى أنّ صدرالمتألهين يربط بين مراتب التشكيك فى الوجود، و مراتب التشكيك فى الحبّ الإلهى، و هذا بحد ذاته موضوع جد شيق يتصل بمسألة التشكيك فى العشق الإلهى وصولاً إلى ارقى عاشق و اسمى معشوق و هو الله عزوجل. هذا برهان مهم جداً أقرأ هنا سطران أو ثلاثة منه فقط:

> **فالوجود فى نفسه لايتفاوت إلّا بالأكمل و الأنقص و الأشد و الأضعف، و غاية كماله هو واجب الحق بكونه غير متناه شدة فى الكمال، و لكل واحد من الموجودات المعلولية**

نصيب من ذلک الکمال. فبعض منه له نقص بحسب حده في المعلولية. فإنّ حقيقة الوجود بما هي حقيقة لا تقتضي النقص و لا التناهي و لا التجدد. إذا اقتضى ذلک لما كان واجب الوجود. فقد ثبت أنّ النقص و التناهي من لوازم المعلولية. فإذن كل ما لم يكن لشيء كالواجب تعالى، فلا نقص فيه أصلاً لكونه محض حقيقة الوجود و الخير. فهو أعظم الأشياء بهجةً و محبة لذاته.

إنّه حبه ذاتي ليس بالعرضي، كما أنّ حبه مطلق، و هو محب للذات و محبوب من قبل الذات. و على هذا، هناک عشق مطلق، و هناک مراتب العشق و هي بقدر مراتب الوجود. و إذا افترضنا الوجود و العشق شيئاً واحداً، سيقتضي العشق الحياة و العلم، كما نلاحظ في الوجود صفات العلم و الحياة.

يؤكد الملاصدرا أوّلاً بأنّ أصالة الوجود في مذهبه مساوقة للعلم و الحياة، أي ما لم يكن العلم و الحياة، لما كان ثمّة شوق و محبة. و هو يبحث هذا الموضوع بدقة و فحص مميز في مواضع أخرى من *الأسفار*، فيقول إنّ الفيلسوف يجب أن لا يكون كعامة الناس يتبع ما يمليه عليه الحس، لغة العامة لغة الظاهر، و الفيلسوف، لاسيّما الحكيم الواصل إلى مرتبة الحكمة المتعالية و الحكمة الذوقية و الكشفية، يرى الحياة و العلم في كل شيء، و هذه قضية مهمة جداً نجدها في الأديان القديمة و الفلسفات الماضيت العتيقة، تفيد أنّ الوجود مساوق للعلم، و أنّ لكافة الموجودات معلولاً علمياً، و لها معنى.

كثيراً ما شدد الفلاسفة و الحكماء الماضون على اشتمال الوجود على معنى، و قدموا نظريات شكلت أساس فلسفاتهم، منها على سبيل المثال نظرية المثل الأفلاطونية و نظرية الصورة الأرسطية و غيرها. و للأسف فإن قضية احتواء الوجود على معنى لاتنال اليوم نصيبها اللائق من الاهتمام. تناقش بالطبع قضايا تتصل بمعنى «الاحتواء على معنى» و معاني الألفاظ؛ بيد أنّ معنى الوجود و احتوائه على معنى، و هي قضية أهم و أولى، لاتحظى باهتمام مناسب.

ذرات الوجود كلها ذوات معنى، أو هي ذوات صور كما عبر أرسطو، و لو لم يكن لها معان لما أمكننا وضع أسماء للأشياء، و نحن إنّما نتحاور بناءً على المعنى. استرعت هذه القضية انتباه الحكماء الماضين و أفلاطون و أرسطو إلى حد أكدوا معه وجود معنى و صورة لكل شيء. على أنّ طروحات صدرالمتألهين تفوقت على هذه الآراء. فهو يقول: ليست الأشياء معلولة للعلم و الحكمة الإلهية و حسب، بل أنّ لكل موجود بمقدار استيعابه علماً و حياة حتى لو لم نشعر بذلک، و هو يؤكد أنّ هذه من الأمور الكشفية، و إذا اقتصر الإنسان على الحس،

سيفرّق بين الجماد و الحيوان، و لكن حينما تستفيق القوى الإلهية فى وجود الإنسان، و هى قوى راقية، تستفيق الحكمة المتعالية باستفاقتها، حينئذ سيشاهد الإنسان الحياة فى الأشياء. و لهذا نراه يقول:

لأنّا قد بيّنا مراراً ان الحياة سارية فى جميع الموجودات لسريان الوجود فيها، لأنّا بيّنا أنّ الموجود حقيقة واحدة هى عين العلم و القدرة و الحياة، كما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقاً، و كذا لايتصور موجود لايكون له علم و فعل، فالكل كل الموجودات، فالكل إذاً عند العرفاء، إلّا أنّ الجمهور إذا أطلق الحيوان، فهموا منه ما له حس ظاهر و حركة إرادية من مكان إلى مكان.

و قد استشهد صدرالمتألهين للدلالة على قوله هذا بآيات قرآنية منها «و إن من شىء إلّا يسبح بحمده و لكن لاتفقهون تسبيحهم و لله يسجد ما فى السماوات و الأرض»، كما دقق فى رسالة ابن سينا حول العشق، و كان رأيه أنّ الأخير أصاب فى مواضع عديدة، بيد أنّ طروحاته لاتخلو من أخطاء، مضافاً إلى أنّها غير مدعمة ببراهين. مثلاً، يتكلم ابن‌سينا فى تلك الرسالة حول عشق «الهيولا» لـ «الصورة» و فيما يلى مقطع من أقوال ابن‌سينا:

«فالهيولا كالمرأة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها، فمهما تكشف عن قناعها غطّت دمامتها بالكم». يشبِّه الهيولا بالمرأة القبيحة الوجه التى تخفى وجهها دائماً خوف أن يعرف قبحها، و حينما تضطر لكشف وجهها تفطيه بأ كما مها أيضاً لكيلا يظهر. و يعتبر صدرالمتألهين هذا القول مجرد تشبيه لا أثر فيه للبرهان.

على أنّ ما يمكن اعتباره فى مصاف البراهين هو أنّ لكل موجود كمالاً ذاتياً يعد متعلق العشق و الشوق. متعلق العشق فى كل شىء هو الذات و ما فوق الذات، و ليس مادون الذات. أى أنّ مادون الذات إذا كان له شوق فهو بالعرض. لهذا يتعلق الشوق و العشق فى كل شىء من الناحية الوجودية إمّا بذات الشىء، أو بالمراتب التى تمثل علة ذلك الشىء، و تعد متفوقة فى الوجود. يرى الملاصدرا هذه قاعدة عامة فى الوجود، و هى أنّ الأعلى لايعمل للأسفل_ بالذات_ إلّا بالعرض. لكن كل شىء يطلب كمال ذاته، و بحسب الحركة الجوهرية عند الملاصدرا، تتحرك كافة الموجودات للوصول إلى كمالها الذاتى.

العشق بناء على تفسير العلية، برهان آخر شيق جداً. فلا شك أنّ نظام الوجود قائم على العلية، و أنّ العلة تستغرق المعلول كله فى داخلها، و المعلول يحتاج إلى العلة فى بقائه.

يقدم الملاصدرا تفسيراً لمبدأ العلية هذا يقوم على ما يسمى العشق الوجودى أو الحب الوجودى، و هو أنّ كل علة تمثل كمال المعلول و تمامه، و الوجود كله خير و كمال و لذة و ابتهاج. و كل موجود يعشق ذاته و كمال. و بالتالى يطرح الملاصدرا تفسيراً للعلية لا نلفيه عند غيره، و يطبّق تفسير العلية هذا بشكل دقيق على مراتب العشق، و هذا برهان آخر... و ثمة قضايا أخرى أعزف عن ذكرها بسبب انتهاء الوقت.

اطلالة على العلاقة بين نظرية وحدة الوجود و اشكاليّة الكثرة

عباس حسينى قائم مقامى[1]

فى هذا الاجتماع أو فى الاجتماعات و المؤتمرات المشابهة أننا نحتاج بدل النظرة الداخلية التى نلقيها فى مثل هذه المحافل لأجزاء الفلسفة الإسلامية و لا سيما الفلسفة الصدرائية، إلى نظرة خارجية ترصد أسباب الانبثاق و المقدمات و المصطلحات، لننتقل بعد ذلک إلى داخل الفلسفة الإسلامية فننقدها و نقارنها و نفحصها، و نؤشر إلى مواطن الخلل والنقص فيها، إذ اعتقد أنّ لغة الفلاسفة و لغة صدرالدين الشيرازي على وجه التحديد، أعمق وأصعب و أدعى للتأمل و التفكير من أن نتناول أفكارهم على وجه السرعة فى مثل هذه الكلمات المقتضبة، و أتوجه بكلامي هذا خصوصاً للاخ الدكتور حسن حنفى، و أطلب منه ملاحظة هذه النقطة بدقة.

أياً كان، الموضوع الذى تطرقت إليه فى هذا البحث هو حيثيات العلاقة بين نظرية وحدة الوجود و مسألة الكثرة. و هذا نقاش قديم فى الدراسات الفلسفية و العرفانية. ولكن فيما عدا مسألة الكثرة، ينبغي البحث فى مسألة الغيرية أو الآخرية ضمن إطار البحث فى نظرية وحدة الوجود، إذ من المعلوم أنّ التصور العام لوحدة الوجود يطرح الوحدة فى مواجهة الشخصية، و يجترح لوناً من التقابل بين وحدة الوجود و بين الشخصية أو الهوية الفردية. لذلک کان أوّل

---

١. استاذ فى الحوزة و الجامعة

تحد يجابه نظرية وحدة الوجود هو معالجة برهان الكثرة، و بالتالى حل مشكلة الهوية و الشخصية الفردية. فالتصور العام قائم على أنّ العرفاء و أنصار نظرية وحدة الوجود ينفون الكثرة، و يرفضون من باب أولى الشخصية و الهوية الفردية.

فى مستهل بحثي، حاولت تقديم إلمام سريع بآراء أبرز القائلين بنظرية وحدة الوجود على مستوي التصوف الإسلامي و التصوف الهندوسي و المسيحي، و بين المفكرين و الفلاسفة الغربيين، لا سيما اسبينوزا، و أنّ أقدم استعراضاً مختصراً لنظرياتهم. إنّ اسبينوزا من النوادر الذين طرحوا نظرية وحدة الوجود و ناقشوا بشكل خاص مشكلة العلية.

سمة العلية أنها تجمع بين مقولتى الكثرة و الغيرية و هذا ما جاء فى نص الدراسة. و إذا سنحت الفرصة سأذكر أنّه تم إثبات، و نستطيع إثبات، أنّ العرفاء المسلمين و غير المسلمين تبنّوا الكثرة بشكل مختلف، و لنا نعترف طبعاً أنّهم عانوا من ضرب من القصور الزمنى، ما اثار حالات عديدة من سوء الفهم و سوء التفسير. بيد أنّنا نستطيع القول بثقة أنّ أبرز المذاهب العرفانية الجانحة إلى وحدة الوجود (و تمثل وحدة الوجود محور التفكير العرفانى و الصوفى عموماً) سلّمت بمقولة الكثرة بشكل أو بآخر. ما معنى هذا؟ معناه أنّهم سلموا لواقعيتها و لموضوعيتها، إمّا الغيرية أو الهوية و الشخصية الفردية للكثرة فظلت سؤالاً بلاجواب أمام العرفاء و أصحاب نظرية وحدة الوجود مع أنّهم حملوا همّ هذه الغيرية فى أذهانهم. ابن العربى ذاته يبحث فى الكثرة و يعتبرها ظهوراً لحقيقة الوجود الواحدة. لكنّه يشدد فى نظرية وحدة الوجود الشخصية، فى مواضع كثيرة من مؤلفاته و كتاباته نظير *فصوص الحكم* و *الفتوحات المكية*، يشدد على مقولتى الهوية (وهى وجه الوحدة) و الغيرية. و قد يضطر إلى عدم استعراض هاتين المقولتين بجانب بعضهما فى أحيان شتى، بيد أنّه لم يجنح أبداً إلى الاعتقاد بالهوية المحضة، إنّما أكّد على وجه من وجوه الغيرية. و هذا ما نلاحظه فى مبحث الأسماء و الصفات؛ و فى مبحث العلاقة بين مقام الأحدية و الواحدية، ففى الوقت الذى يعتبرهما فيه هوية واحدة لله عزوجل، يراه سبحانه و تعالى شيئاً آخر. على أنّ عدم اضطلاع عظماء نظير ابن العربى فى اللغة الفلسفية، جعل من الممكن رصد ثغرات و هفوات لديهم فى نقل هذه الأفكار إلى الآخرين. و لا مراء أنّ افذاذاً مثل صدرالمتألهين (صدرالدين الشيرازى) عالجوا تلك الثغرات و ردموها، فنظرية الوحدة التشكيكية للوجود عالجت أزمتى الكثرة و الغيرية (الهوية الفردية) على نحو مزدوج.

غير أنّ القضية لا تنتهى عند هذا الحد، إنّما يرتفع الملاصدرا إلى الأعلى خطوة أخرى ليؤكد فى المجلد الثانى من *الأسفار* ضمن مبحث العلة و المعلول أنّه فى الحقيقة يعبر عن مكنونات ضميره و يرتقى من الوحدة التشكيكية للوجود إلى الوحدة الشخصية للوجود. و

إنّ إحالة مبحث العلية إلى مبحث التشأن و هو مضمون عرفاني بالتحديد، مُسوَّغةٌ على أساس الوحدة الشخصية للوجود.

كانت هذه مقدمة ربما طالت بعض الشيء، لكنّني أشرت في دراستي إلى مسألة التشبيه و التنزيه، و مسألة الشخصية الأسمائية، و الأحدية الأسمائية المطروحة في عرفان ابن العربي، و التي شقت طريقها معه هناك إلى الفلسفة الصدرائية، و أرجو أن يسامحني الأستاذ السيد محقق داماد على توكيداتي المضطردة بأنّ صدرالمتألهين مدين لابن العربي. فقد شعرت بعدم ارتياحه من اثارة هذه الفكرة. لكنّني أقول في خاتمة هذه المقدمة أنّني أعتقد اعتقاداً راسخاً أنّ الملاصدرا مدين لابن العربي، و قد دونت هذه النقطة في النص المقتضب الذي اعددته قبل مجيئي، و رأيت أنّ من واجبي الإشارة إليها. أعتقد بجد أنّ صدرالمتألهين تأثر بأفكار ابن‌العربي، و لا يتسنّى القول في الوقت ذاته أنّ الأخير هو الوحيد الذي تأثر به الشيرازي، فكما ألمح الأساتذة الأفاضل كراراً طوال هذين اليومين من المؤتمر. تتشكل الحكمة المتعالية أو الفلسفة الصدرائية من أجزاء و عناصر عدة. و لا مراء أنّ ركنها الركين و عنصرها الأصلي و عمادها الشامخ هو عرفان ابن العربي، بل أنّ الذي جعل الفلسفة الصدرائية في المقدمة هو استقاؤها من أفكار ابن العربي. و من المناسب أن أذكر هنا إحدى ذكريات المرحوم الدكتور آية الله الحائري اليزدي و هو من أقارب الأستاذ الفاضل خال السيد محقق داماد، واحد الفلاسفة المبرزين في زماننا هذا، و المختصين بصدرالمتألهين و فلسفته، إلى جانب فضائله الأخرى، و معرفته المعمقة التخصصية بالفلسفة الغربية، و شتى حقول المعارف الإسلامية. أتخطر قبل سنوات حينما ذكر الدكتور الحائري دروس *الأسفار* التي كان الإمام الخميني (رض) يلقيها على طلبته و هو منهم، نقل عن أستاذه فكرة امتزاج الفلسفة الصدرائية بالأفكار العرفانية لابن العربي، واستقاء تلك من هذه، و روى أيضاً أنّ الإمام الخميني كان حاذقاً على الدوام في تدريس الفلسفة لكنّه حينما يصل إلى أفكار ترتكز إلى ابن العربي، يبدي مهارة منقطعة النظير في الشرح و التدريس إلى درجة وصفه فيها الحائري بأنه ربما فاق صدرالمتأليهن ذاته في شرح المادة و تقريرها و تبيينها. و في هذا دلالة على ما ألمعت إليه من علاقة وطيدة بين فلسفة الشيرازي و عرفان ابن العربي. على أنّ فهم هذه العلاقة من زاوية ابستيمولوجية قضية على جانب كبير من الأهمية. فتارة نسلط الأضواء على هذه العلاقة داخلياً فنفحصها و ندرسها بنظرة داخلية، فنقول مثلاً أنّ نظرية الحركة الجوهرية طبقاً لكذا و كذا من الأدلة مستقاة من فكرة «تجدد الأمثال» لدى ابن العربي، أو نعالج على سبيل المثال مباحثه في العلم، أو في الخيال، أو في عالم الخيال، أو في تشكيكية الوجود و هي بلاشك فكرة فوق الإلهام، أو في نظرية وحدة الوجود. هذا نمط من الدراسة يقسم بالطابع الداخلي

نحتاج قبله إلى دراسة خارجية معرفية تحدد لنا أساساً مكانة الفلسفة الصدرائية و مكانة عرفان ابن العربى، و حيثيات العرفان قبل ابن العربى.

بهذه الإشارة و باستلهام الأسلوب الذى اعتمده الدكتور دينانى فى اجتماع الأمس حيث قدم أفكاراً على درجة رفيعة من الدقة و الفائدة غاضاً الطرف عن التطرق لفكرته الرئيسة، أحاول أن أشير إلى نقطة معينة، ثم اعرض فيما قد يتبقى من الوقت لخلاصة دراستى.

اركز فى هذه النقطة على تأثير ابن العربى فى صدرالمتألهين، و على العلاقة بين منظومتيهما الفكريتين. إنّ الشيرازي مدين فى حكمته المتعالية إلى حد كبير للأفكار العرفانية الأصيلة التى جاء بها محيى الدين بن العربى. ففى أهم منجزاته الفلسفية، والذى يعد النجاح الأكبر للحكمة الصدرائية يمكن ملاحظة بصمات ابن العربى بكل وضوح. و إذا اعتبرنا الإنجاز الأخضم لابن العربى هو الوصف النظري للمشاهدات و المكاشفات العرفانية التى بقيت إلى ذلک الحين حبيسة صدور العارفين و السالكين يتداولونها بلسان خواص الخواص، فإنّ الإنجاز الأخضم لصدرالمتألهين يتمثل فى التبيين البرهانى لتوصيفات ابن العربى، وإعادة طرحها بلغة فلسفية. كان العرفان قبل ابن‌العربى تجارب شخصية تعاش و تدرك من قبل أصحابها و يصعب أن توصف و تشرح، فجاء هذا الأندلسى الفذ ليصف هذه الإدراكات الشهودية للعارفين، و ينسف المعادلة السائدة بأنّ العرفان يدرك و لا يوصف، فيجعله من مصاديق ما يدرك و يوصف. لقد جعل الطروحات العرفانية التى لم تكن لتنتظم فى السابق إلا فى الإدراكات و التجارب الشخصية للعارف، ما يغلق الباب حيال أيّ تفاهم و تناقف مُجد بين العرفاء و باقي الشرائح الاجتماعية (ولنتذكر هنا اللقاء المشهوربين أبى سعيد أبى الخير و ابن‌سينا و ما دار بينهما من نقاش، و تقييم كل واحد منهما لمسالك الآخر و ادواته)، جعلها بمهارته و هيمنته المميزة ممكنة الوصف و الشرح، فمهّد بذلک الأرضية للتفاهم بين الجانبين، و دفع التقارير العرفانية لتقترب من القضايا الفلسفية، و كان دقيقاً جداً فى استخدام هذه التعابير (التقارير العرفانية و القضايا الفلسفية). و من بعد ذلک فقط أمكن أن نلاحظ فى حقل الفكر العرفانى انبثاق مقولة العلم النظرى الذى يسمى أيضاً عرفاناً نظرياً فى مقابل العرفان العملي. إنّ إطلاق مفردة العلم على العرفان النظري يأتى فى إطار المفهوم الكلي لكلمة العلم و بملاحظة أنّ العرفان النظري بالنسبة للعرفان العملى بمنزلة المنطق من الفلسفة، فكل فكرة مالم تتمتع بالطابع المنطقي، لا يتاح لها احتلال مكانة داخل المنظومة العلمية، كذلک التجارب و المشاهدات العرفانية قبل أن تنعم بتسديد منطق العرفان النظري، كانت لا تقبل المنهجية العلمية، و كانت أقرب إلى الحالات الشخصية و الارصدة المعنوية الخاصة التى لا تمتلك حيال الأرواح المتوثبة الباحثة عن الحقيقة سوى القول «لا تدرك طعم الشيء مالم تذقه بنفسك».

و معنی هذا عدم قابلية المضامين العرفانية للتمنهج. مع أنّ العرفان النظري ليس له نصيب مباشر على الإطلاق فی تقنين التجارب العرفانية و اضفاء الطابع المنظومي عليها، و ليس بوسعه أبداً، توكّأ على ما فيه من شروح و نعوت، تحقيق سمو معنوي عرفانی للإنسان، بيد أنّه و لا ريب يتيح فهم ما يعيشه العارف. إذ أنّ إدراک ما يقوله العارف و التوفر على معرفة حصولية و صورة ذهنية للمدركات الشهودية منوط بالمنطق الذی بسطه ابن العربی فی العرفان النظري و رغم ذلک ما يزال الطريق طويلاً للوصول إلى تخوم الاستدلال و البراهين، والعُقَد غير المحلولة ما برحت كثيرة متكاثفة فی هذا الطريق الشائك حتى جاءت الانامل السحرية لصدرالمتألهين فحلت العديد منها، و لوّنت بعضاً من أهم أفكار ابن العربی بصبغة برهانية مُدرجةً إيّاها ضمن نطاق العرفان النظري لصدرالمتألهين بشكل مشروح متقن مضافاً إلى فهمها و نقدها و إثباتها.

نحن نعتقد أنّ المشاهدات العرفانية لم تكن لها قبل ابن العربی قابلية التمنهج الذی يتيح فهمها، و لا قابلية التمنهج الذی يسمح بنقدها، إنّما العارف الأندلسی هو الذی حقق لها هذا الإنجاز، فجعل فهم الطروحات العرفانية ذا قابلية للتمنهج، أو قل جعله ممنهجاً، كما جعل نقدها منهجياً أيضاً. و كانت عمليات العقلنة و الإبداعات و الأبحاث المميزة التی قدمها الملاصدرا فی مسائل أساسية مثل وحدة الوجود، والحركة الجوهرية، و عالم الخيال، و العلية، والعلم الإلهي حصيلة هذه العبقرية الفلسفية.

تعالى الحكمة المتعاليَة

سعيد جوادى آملى[1]

تحتوي الفلسفة الصدرائية على كل ما تحتاج إليه فلسفة من الفلسفات، من الموضوع إلى الهدف، إلى بيان الأحكام، إلى بيان العوارض، إلى الأقسام الأولية للوجود. و فى الوقت الذى لم يكن فيه الوجود قد اكتسب شكله وتعيّنه بعد، وردت كافة أحكامه فى الحكمة المتعالية بنحو واضح جلي و كامل. ولكن مضافاً لأنواع المشارب الفلسفية، يحتاج الدخول إلى الحكمة المتعالية عوامل أخرى، إذ لا يمكن بالعقل المشائي مثلاً التحرك داخل أروقة الحكمة المتعالية، فالعقل المشائي شرط لازم لهذا التحرك و ليس شرطاً كافياً.

ينبغي اعتبار بعض العوامل ذات دور دائم فى الحكمة المتعالية، و منحها دور مميز فى تلك الأقاليم، ثم يستطيع العقل بعدها التحرك فى هذا المسير. إنّ مسلك الحكمة المشائية أمر يكفي له العقل المحض، لكنّ امتزاج الذوق العرفانى و طهارة النفس حالة ضرورية حتمية للحكمة المتعالية. يصرّح صدرالمتألهين بأنّ هذه الحكمة ليست حكمة عقلية محضة على الإطلاق، فما لم يتوفر الإنسان على الذوق العرفانى، و يتعرف مزاجه على الحقائق العرفانية، لن يكون التحرك فى هذا السبيل ميسوراً و عليه فمن المتعذر الاقتراب إلى سقف الحكمة المتعالية عن طريق التحدث بكلام عقلى، والتفكير بطريقة علمية و حسية، ناهيك عن بلوغ كنه الحكمة المتعالية و عمقها. أنْ نتوخى الاقتصار على الحسيات و التجربيات و العلوم و نتائج التجربة الإنسانية وحدها، لأجل إدراك مغزي هذه الحكمة، فهذا ما لا يتاح لأحد، و هو جهد عبثي كهواء فى شبك.

---

١. مدرس بحوزة العلمية و جامعة.

المقدمة الثانية هى أن جل مساعي صدرالمتألهين انصبت على إخراج الفلسفة من حدودها الساكنة، فقد أرادها متحركة دائماً. بمعنى أنّ تعالى الحكمة المتعالية لا يكمن فى تخطيها لقمة الحكمة المشائية و ارتقائها مستوي الحكمة الإشراقية، كلا، بل هى حكمة متعالية دوماً، و الحقيقة أنّ هذا التعالى وصف لازم يرافق هذه الحكمة على طول الخط. ينبغي أن نعلم، أنّ الحكمة المتعالية لم تكن مجرد ذروة المشارب المختلفة التى سبر صدرالمتألهين اغوارها و ارتقى لدرجات أعلى منها، فعدم حصول أيّ تحول فى الحكمة الإسلامية رغم مضى أربعة قرون، يُعزى إلى مقدرة أحد على الارتقاء إلى مصاف الحكمة الصدرائية. و يعلم الأساتذة الفضلاء الحاضرون فى هذا الاجتماع، أنّه رغم كل دون من كتب، إلا أنّنا ما نزال نتحرك داخل نطاق الحكمة الصدرائية.

و حينما يصف الإمام الخمينى الراحل (رض) صدرالمتألهين بالقول: «الملاصدرا و ما أدراك ما الملاصدرا، ذلك الإنسان الحكيم العميق العارف» فمرد ذلک إلى أنّ ذروة حكمته مما لا سبيل إلى نيله.

و قد اقتدى صدرالمتألهين بمقتداه الحقيقي حينما قال:

«ينحدر عنى السيل و لا يرقى إلىَّ الطير»

إنّها حكمة ليس بوسع أحد الصمود أمام تيارها و السباحة بعكس اتجاهها. مالم يكن الإنسان قوياً بحيث يستطيع فهم هذه الآراء جيداً، لن يحصل طبعاً تحول فى الحكمة الإسلامية. فالذى يستطيع تفجير ثورة و إيجاد تحول و تغيير، هو من يكون متضلعاً فى المسائل الفلسفية و مطلعاً على كافة المذاهب الفكرية. و على ذلك فالتوقع القائل لماذا لا تزال حدود و مديات الفلسفة الصدرائية بهذا الشكل المحدود رغم مضى أربعة قرون، توقع غير صحيح. هذا أولاً و ثانياً، نحن ننشد دائماً حيوية و حركية العلم و الفلسفة، لكنّ الذى يستطيع بلوغ قمة الحكمة المتعالية، ليبصر الطريق الذى يليها، إنسان لم يظهر بعد إلى الوجود.

و إذن، يحاول الملاصدرا دائماً أن يحرك الحكمة، و هو يرى هذه الحركية فى الربط بين الفلسفة و العرفان، فكما يعلم الأساتذة الفضلاء تكمن عظمة العلم فى عظمة موضوعه. تفوق العلم و شرفه وليد تفوق موضوعه و شرفه. و لأنّ موضوع علم العرفان هو الحقيقة المطلقة التى لا تعيّن لها إطلاقاً فى وجودها، لهذا كان علم العرفان أرقى العلوم و أسماها. تحاول الحكمة المتعالية أن تقترب من العرفان، و أن تربط الفلسفة بالعرفان، لتكون الفلسفة متحركة متوثبة دائماً فى ظل هذا العرفان، فالعارف يرى مكاشفاته و شهوده و يطرحها فى قوالب فلسفية، فتكون فلسفةً متعالية. و حينما تُوصِل الحكمة المتعالية نفسها إلى العرفان، و تلتجئ إلى ملاذ العرفان الآمن، عندئذٍ كلما جدّد العارف شهوده و كشوفه، كلما عقلنتها الفلسفة و عرضتها بقوالب برهانية. و بهذه الطريقة تتبدى الفلسفة متحركةً. لا يمكن تحديد سقف معين

للفلسفة. فيقال مثلاً هناک حرکة عودية، و حرکة بدئية، تنطلق الحرکة البدئية من مبدأ المبادئ الى المادة، و تنطلق الحرکة العودية من المادة إلى النفس و ما إلى ذلک. لهذا يقول المرحوم الملاصدرا فى المجلد الرابع من *الأسفار*: سيظهر لک من تضاهى ما حققناه أنّ النفس التى عدت فى الفلسفة المشائية نهاية الحرکة العودية، قد صبحت مادة، أي أنّها فى منتهى اللذة. إنّها النفس التى ينبغى أن تبلغ الذرى. الآن و قد لاذت الحکمة المتعالية بکهف العرفان، واستقرت فى ظلاله الآمنة، فسوف تتجدد باستمرار و لن يحدها شيء و لن تکون مغلقة. أولا يجب أن نقول: لماذا الحکمة المتعالية؟ الحکمة المتعالية تتحرک باستمرار، فهى تعقلن کل ما يتوفر عليه العارف من شهود و کشوف، أو ليست فى عمل دؤوبٍ لمعرفة العالم؟ أو ليست تريد أن تعرف أحکام الوجود؟ إذا تمکنت من المباحث العقلية، فعليها طبعاً أن تعقلن تلک الکشوف، لأنّها تعجز بذاتها عن الکشف. إنّ لجوء الحکمة المتعالية إلى العرفان من أهم و أکبر إبداعات صدرالمتألهين، و هو ما ترونه قلباً و قالباً فى الحکمة المتعالية. ففى الجانب القلبى و المضمونى للحکمة المتعالية تلاحظون إنّ المرحوم الشيرازى (الملاصدرا) مع عدم إصراره على تبديل الوجود أو الکينونة إلى مظاهر و تجليات، بيد أنّه يؤکد على أنّنا فى نظام الوجود لسنا أمام وجودين أحدهما الله و الآخر ما سوى الله. ليس فى نظام الوجود سوى الله، و کل الأشياء إنّما هى مظاهر و تجليات لله. إنّه الوجود و تجلياته التى تطرحها المنظومة الفلسفية الصدرائية، و إذا کان ثمة إصرار على الوجود فذلک فى المراتب المقدمية الأولى، إلى أن يبلغ الوجود فى النهاية حالة التجلي و الظهور، و إذا بلغ حالة الظهور عندها يکون لجوء الحکمة المتعالية أو الفلسفة إلى العرفان. و إذن، فصدرالمتألهين يريد أن يوصل الحکمة إلى هناک قلباً و قالباً. من الناحية القلبية و المضمونية، يعلم الأساتذة الفضلاء الحاضرون ما فيه الکافية عند الموضوع، ولکن من حيث قالب الحکمة المتعالية و شکلها، أودّ الإشارة إلى بعض الإيضاحات فى هذه الفرصة القصيرة. تعلمون أنّ شکل الحکمة المتعالية شکل عرفانى، بمعنى أنّ بنيتها لا يعوزها فلسفياً شيء على الإطلاق من حيث المضمون، ولکنّ من حيث الظاهر و البناء، فإنّ بنيتها عرفانية. الملاصدرا ذاته يقول فى المقدمة و فى موضع آخر فى *الأسفار* إنّ هذا النوع من الرؤية و هذا القالب مأخوذ عن العرفاء. نحن هاهنا حيال شکل الحکمة المتعالية الذى نلاحظه فى *الأسفار الأربعة*: من الخلق إلى الحق. ما معنى من الخلق إلى الحق؟ هل هذا السفر ممکن من دون الحق؟ و هل بوسع الإنسان الاقتراب إلى الحق من دون مصاحبة الحق؟ لا شک أنّ الوهم الراجل و الخيال غير الواصل، لا يستطيعا أن يبلغا بالإنسان إلى الحق. الوهم و الخيال يوصلان الإنسان إلى الموهوم و المتخيل. أما إذا أراد الإنسان الوصول إلى الحق فلابد له من الاستعانة بالحق و مصاحبته. والحق الذى يتمکن الإنسان أن يصل إلى الحق، إنّما هو حق العقل. فـ«من الخلق إلى الحق» معناها التحرک بصحبة العقل البرهانى المحض. و فى الأسفار الثلاثة الأخرى المصاحبة للحق دوماً، نقول: من الحق إلى الحق بالحق، و من الحق إلى الخلق

بالحق، و من الخلق إلى الخلق بالحق. تتضمن هذه الأسفار الثلاثة الجانب الإلهي على الدوام. ولكن ما هى الوسيلة فى السفر الأوّل حيث يتجه العبد من الخلق إلى الحق؟ هل الوسيلة هى العلم، أم الحس، أم التجربة، أم ان ما تعلمه البشر يمكن يرافقه فى هذا الطريق بمعزل عن العقل المحض القراح؟ هذا غير ممكن بلا أدنى شك.

و إذن، يتطلب هذا الأمر سعياً جاداً، من هنا يبدأ الجهاد الأكبر. ليس الجهاد الأكبر مقتصراً على الحقل العملي، إنّما يمتد إلى ساحة العلم أيضاً، فالذى يستطيع تنحية الأوهام و الأخيلة و الوساوس و النوازع النفسية من حب و بغض، و خرق الاستار بالعقل القراح المحض، و الدخول إلى الحق، و اجتياز بوابته، إنّما يعمل بالجهاد الأكبر بتمامه سنداً و دلالة. سنده هو أنّه جاء فى الروايات، و دلالته هذه أيضاً. أىُّ جهادٍ أكبرُ من أن يستطيع الإنسان اقصاء الاوهام و الأخيلة، ليس أبعاد الشهوة و الغضب بالأمر العسير، لكن أبعاد الأوهام و الأخيلة صعب جداً. لذلک كان السفر الأوّل محفوفاً بالمساعى الحثيثة. على الإنسان السالك أن يتحمل الكثير من الصعاب فى سفره الأوّل، و يبذل الكثير من الجهود، فهو يريد الوصول إلى الحق و بلوغ ساحل بحر الوجود، و الخروج من هذه القيود و التعيّنات، و هذا ما يستدعي جهداً مضاعفاً فى الخطوات الأولى.

زاد السالك فى هذا المسير، هو أن يرى فى ضوء العقل القراح المحض الحيثية الالهية للظواهر، و يرى «يل الرب موجودات». لا يذهب صوب السماوات و الأرض ليخرقهما، بل يذهب إليهما ليكتشف أنّهما آيتان، و ليجد حيثية «يل الرب» و يقترب إليها. هذا هو السفر الأوّل للسالك و يتطلب بالطبع سعياً حثيثاً. بالأفكار العلمية فى الرأس، و الكلام العقلي على اللسان، لا يتسنّى إطلاقاً دفع اللإنسان السالك إلى الامام.

حسناً، لنفترض أنّ الإنسان السالك قد وصل المرحلة الأولى و بلغ ساحل بحر الوجود. إذ ذاك يبدأ سفر هو اسمى الأسفار، سفر من الحق الى الحق، سفر فى الأسماء الإلهية، و الصفات الإلهية، فى توحيد واجب تلك التجليات العظيمة.

يقول الحكيم البحرانى فى شرحه *لنهج البلاغة* تعليقاً على عبارة الإمام علي (ع): «آه من قلة الزاد و طول السفر» إنّ هذا هو السفر من الحق إلى الحق، و ليس من الخلق إلى الحق. أو يمكن بزاد العقل السفر من الحق الى الحق، «آه من قلة الزاد» معناه قلة الزاد العقلي، معناه ما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً، معناه أنّ العقل هذه الحجة الإلهية و هذا البرهان و هذه الحقيقة المعصومة؛ غير مجدية فى ذلک الطريق العظيم، لأنّه سفر من الحق الى الحق... آه من قلة الزاد و طول السفر .. معنى طول السفر أنّ السفر فى الأسماء الالهية و الأوصاف الإلهية لن تكون له نهاية. هذه حقيقة يجب أن تكون بصحبة الحق، و عندئذٍ سيكون هذا الحق من الحق الى الحق بالحق، و هنا الجذبة و هنا الانشداد، و هنا سبحان الذى أسرى بعبده. ليس هنا الموضع الذى يستطيع فيه الإنسان أن يسعى و يثابر. فى طور موسى قد يستطيع السعي للوصول إلى شيء ما، ولكن فى جبله لامكان لأى جهد إنسانى، و الذى يأخذ بيد الإنسان هناک هو: سبحان الذى أسرى بعبده.

فى هذا المسير، تهرع الجذبة الإلهية إلى مساعدة الإنسان. و هذا هو السفر من الحق إلى الحق بالحق. مصاحبة الحق هذه موجودة مع الإنسان دوماً. حينما يبلغ السالك إلى حيث **صحبة الحق، و يتموضع داخل صحبة الحق، سينطلق تدريجياً فى السفر الثالث. و واضح أنّنى أشير لهذه الأفكار باختصار شديد لضيق الوقت.**

السفر الثالث و هو سفر من الحق الى الخلق، إنّما يتم بالحق. الذى قام بالسفر الثانى يستطيع الشروع بالسفر الثالث. هذه الأسفار تشبه الأعداد الرياضية المترتبة تلو بعضها. لا يمكن الوصول إلى الأربعة قبل الثلاثة. إذا قيّض لأحد أن يبدأ السفر الثالث، يجب أن يرى نفسه بصحبة الحق، و حينما يرى نفسه بصحبة الحق، عندها سيجد نفسه، و سيرى كل ما فى نظام التكوين و التدوين منزلاً من خالق العالم و هبة من الساحة الربوبية سواء كان تكوينياً أو تدوينياً. سيرى كل شىء من زاوية أخرى، لن يرى بعد ذلك «يل الرب»، إنّما يبصر تلك الحيثية الخلقية. علم الوجود ينبغي أن ينطلق من هذا المعنى و فى هذا السفر. سيرى الإنسان فى ذلك السفر، كم أنّ حقيقة التدوين أجمل وأكمل من الأمر التكوينى، و كم أنّ العلم أكثر شفافية و لذة و خيراً و تأثيراً فى العمل؟ أين التكوين من التدوين؟ أين العمل من العلم؟ عندها لن يجترح الإنسان مقارنةً بين نظام الوجود و النظام التكوينى والنظام التدوينى المتمثل بالوحي والقرآن لكنّه مع ذلك يرى السفر من الحق إلى الخلق ممكناً بواسطة الحق و بصحبته و حينئذٍ يبدأ السفر الرابع من الخلق إلى الخلق، و هو سفر بالحق أيضاً: من الخلق إلى الخلق بالحق.

ما يتكون اليوم من فلسفات محضة و غير محضة فى الفكر الإنسانى، إنّما هو سفر من الخلق إلى الخلق، ولكن لا ندري إنْ كان بالحق أم لا؟ القول بأنّ هذه الفلسفة المتعالية استمرت وانتشرت لأربعة قرون فأنارت الآفاق، و لم يستطع أحد الوقوف أمام أمواجها الهادرة، يعزى إلى مصاحبتها للحق. ليس هذا الكلام كلام الملاصدرا. لو كان كلاماً عادياً، لشغل فترة معينة أو عصراً معيناً، ثم اتضحت خفّة موازينه فى عالم النقد و التمحيص، لكنّه ليس من هذا السنخ، إنّه مصاحب للحق، و لهذا يبقى خالداً، لاسيما أجزاؤه التى ثبت أنّها مصاحبة للحق. ولكن ينبغي رؤية العلوم فى السفر الرابع. فأنْ نقوم بتحديد مساحة الحكمة المتعالية، و نقول إنّها تناولت جزءاً من العلوم، لذا يتوجب النظر للجزء الآخر خارج الحكمة المتعالية، هذا ينم تحديداً عن عدم معرفة بمواقف الحكمة المتعالية. فى السفر الثالث، وردت الظواهر و التكوينيات، و التدوينيات بتمامها، و يجدها الإنسان هناك لا من حيث «يل الرب» بل من حيث «يل الخلق»، و سوف يتعرف على العالم و الوجود وفق هذا المنهج. العلم موجود هناك، و بهذا تتوفر الحيثية الإنسانية على كافة العلوم. لن تعود القضية قضية تاريخ و جغرافيا و فقه و سياسة، كل شيء يتجلى فى السفر من الحق الى الخلق، و من الخلق الى الخلق.

النقطة الأخيرة التى أودّ الإشارة إليها فى هذه العجالة هى أنّ الإنسان العاقل يتحرك فى السفر الرابع «من الخلق إلى الخلق بالحق» على الصعيد الإنسانى، ولكن بصحبة الحق. فى

هذا المجال يتوفر البشر على كل ما يحتاجونه لرقي و ازدهار النشأة الطبيعية و البرزخ و القيامة، من الأسفار الأنفسية و حتى الأسفار الآفاقية، ولكن من منظور حل المعظلات الاجتماعية و الفردية.

فى السفر الأول، تؤخذ حيثية «يلِ الرب» بنظر الاعتبار، فتتشكل ضمن هذا الإطار كافة الفلسفات المحضة و المضاف الدارجة. ولكن من لم يتخطّوا الأسفار الثلاثة السابقة، لن تكون فلسفاتهم المحضة و المضافة بصحبة الحق إطلاقاً، و لذا لن يكتب لها الخلود و العمر الطويل، و لن تُحل العقدُ الفردية و الاجتماعية فى مثل هذه الفلسفات. لماذا؟ لأنّ حلّال العقد هو صحبة الحق، و بإمكان الأئمة المعصومين(ع) و هم السالكون الحقيقيون للأسفار الأربعة، بإمكانهم فى هذا السفر الرابع تشخيص المشكلات و الانتصار عليها. و لا يقتصر ذلك على عالم الطبيعة بل يتسع ليشمل البرزخ و القيامة أيضاً، فهم القادرون على ضمانة السعادة الأبدية للبشر. حيث إنّ الإمام يسافر من الخلق إلى الحق، و يتوفر فى سفره هذا على الصحبة الإلهية بنحو تام، فيستطيع بذلك أن يعالج، المشكلات الفردية و الاجتماعية علماً و عملاً. المشهد الذى حصل للإمام الرضا (ع) يوم اصطف امامه العلماء، و الجهابذة من كل ملة و نحلة و دين، و قبّلوا أرض الأدب بين يديه ثم انصرفوا، إنّما حصل لأنّه عليه السلام كان مصاحباً للحق، و بهذا استطاع حل كل تلك المسائل، و اصلاح لا عالم الطبيعة فحسب، بل و تأمين السعادة الإنسانية فى البرزخ و القيامة أيضاً. و ما كان تأكيد الخالق المتعال و رسوله الأمين (ص) على تنصيب الإمام علي(ع) فى يوم الغدير، إلاّ لعمارة الدنيا و الآخرة، لأنّه يتمتع بهذه السمة.

و بوسعنا أيضاً التعرف على الإمام الخمينى (رحمه الله) أيضاً عبر هذه الزاوية، و النظر إليه كمصداق لأفكار صدرالمتألهين، و كشخص خاض السفر الرابع. الأسفار الثلاثة الأولى أسفار أنفسية لايراها أحد، أما السفر من الخلق إلى الخلق بالحق فيمكن مشاهدة حيثياته و تفاصيله. لقد أحدث صدرالمتألهين ثورة تكمن فى الهجرة، حيث استبعد كل تلك الأفكار على ما كانت عليه من هيمنة و انتشار، و خلق الحكمة المتعالية. و كان للإمام الخمينى (رض) مثل هذه الخطوة أيضاً.

حيث أشاع هذا الموضوع على مستوى المجتمع، و حقق الحكمة المتعالية، و جعل السفر من الخلق الى الخلق مصحوباً بالحق. الفارق بين الثورة الإسلامية فى ايران و سائر الثورات، هو أنّ الأولى تنتهل من هذا المعين ... من الخلق إلى الخلق بالحق. و لأنّ الإمام الراحل(رض) كان تلميذ هذه المدرسة، فقد جمع الأسفار الأربعة، و حقق فى نفسه الأسفار الثلاثة الأولى كجهاد أكبر، و فجرّ فى سفره الرابع ثورة ظاهرة دوّت فى جميع أرجاء العالم.

الحكمة المتعالية و التفكير الفلسفى المعاصر

رضا اكبريان[1]

يتوزع البحث حول «العلاقة بين الحكمة المتعالية و التفكير الفلسفي المعاصر» إلى خمسة محاور (أوركائز) أحدها ذوطابع تأسيسي بالنسبة للمحاور الأخرى.

إنّ المقارنة بين الفلسفة الإسلامية (لاسيما فلسفة صدرالمتألهين) و التفكير الفلسفي المعاصر، عملية غير ميسورة من دون أخذ المرتكزات و التطورات التاريخية بنظر الاعتبار.

و لعل نظرية الوجود من أبرز مرتكزات الفلسفة الإسلامية عموماً، و فلسفة الملاصدرا (صدرالدين الشيرازى) على نحو خاص. و الأهم من ذلک هو أنّ فلاسفة المسلمين طرحوا فلسفتهم كميتافيزيقا قبلية، ما يمثل فارقاً أساسياً بين تفكير الفلاسفة المسلمين و فلاسفة من قبيل أرسطو و الكندي. أقام أرسطو ميتافيزيقاه على أساس الطبيعيات. و استعان بالحركة لأجل إثبات المحرّك غير المتحرك. و انتهل الكندي من تناهي العالم و طابعه الرياضي ما يثبت به وجود الله. و فى الواقع، يمكن القول أنّ ميتافيزيقا أرسطو بعدية ترتكز إلى الطبيعيات، و ميتافيزيقا الكندي بعدية تبتنى على الرياضيات. و كان الفارابى أول من اجترح ميتافيزيقا قبلية فى العالم الإسلامي. و قد سارع كل الفلاسفة المسلمين حتى اليوم إلى انتهاج هذا المسلك. لقد حاول كافة الفلاسفة المسلمون، و على رأسهم صدرالمتألهين فى حكمته المتعالية، أن يقدموا فلسفة لاترتكز إلى الطبيعيات و الرياضيات. و تعد نظرية الوجود لدى صدرالمتألهين، أكمل نظريات الوجود التى أطلقها الفلاسفة المسلمون. و لهذا السبب نجد الفارابى بوصفه مؤسس الفلسفة الإسلامية يقرر أنّ الماهية مقسم للجوهر و العرض (بينما جعل أرسطو الموجود مقسماً للجوهر و العرض) الأمر الذى استطاع من خلاله ارساء فلسفة قبلية.

---

١. استاذ مساعد بقسم الفلسفة فى جامعة اعداد المدرسين

إنّ هذه نقطة على جانب كبير جداً من الأهمية، يتوجب أخذها بنظر الاعتبار عند المقارنة بين فلسفة صدرالمتألهين و الفلاسفة الغربيين لاسيما التفكير الفلسفي المعاصر، و إلا انطلقنا فى **النقاش من وسط الطريق لا من البداية و المرتكزات كما ذكر الدكتور داورى. و قد أخذت هذه المسألة بنظر الاعتبار فى هذا البحث و هى أنّ صدرالمتألهين نحت ميتافيزيقا وجودية تماماً، تمتاز بدقة أكبر قياساً إلى ما قام به الفارابى و ابن‌سينا، ذلک أنّه لا يقيم قضايا من قبيل تمايز الله عن العالم، أو تمايز المحسوس عن غير المحسوس، على أساس المباحث الفلسفية المحضة** و حسب، بل و يدرج كل القضايا ذات الصلة بالحركة و الزمان و الحدوث الزمانى و النفس ضمن الميتافيزيقا مقدماً تفسيراً وجودياً لها. و هذه نقطة على جانب كبير من الأهمية تتحتم ملاحظتها أثناء المقارنة بين صدرالمتألهين و الفلاسفة المعاصرين فى الغرب.

جعل الشيرازي الحقيقة الإنية للوجود محور مباحثه الفلسفية فى مضمار الوجود، و هو يختلف فى هذا عن كل من شيخ الإشراق و الفارابى و ابن‌سينا. صحيح أنّ لابن‌سينا و الفارابى رؤاهم الوجودية للواقع، و لكنّهم لم يقولوا بأصالة الوجود، بينما ينحاز الملاصدرا إلى أصالة الوجود و تقدم الوجود على الماهية، بل و يقول بالوحدة العينية للوجود. و هذا رأي يمتاز بعمق أكبر مقارنة مع ما أدلى به الفارابى و ابن‌سينا.

أياً كان، جعل الملاصدرا نظرية أصالة الوجود أساساً لفلسفته. و هى نظرية يتعذر أن تكون معادلاً دقيقاً للنزعة الوجودية (اگزيستانسياليسم) فى الغرب. بإمكان أصالة الوجود بوصفها مبدأ تقدم الوجود على الماهية، أن تشمل كل حقيقة الوجود. فنحن حينما نقول فى الفلسفة الإسلامية «الوجود» لا نرمى إلى مجرد مفهوم ذهنى، و إنّما إلى واقع عينى له وحدة سعة إطلاقية تشمل كل شيء بما فى ذلک نحن أنفسنا. فكل الفلاسفة المسلمين من مشائين و إشراقيين و صدرائيين يرون للوجود مصداقاً عينياً، مع فارق أنّ ابن‌سينا و الفارابى يريان الوجودات المتكثرة مصداقاً عينياً للوجود، بينما يراها صدرالمتألهين الحقيقة العينية للوجود.

و هناک طبعاً تباين حتى بين رأي الشيرازي و شيخ الإشراق. فللأخير رؤيته الماهوية للواقع، لا أنّه يقول بأصالة الماهية. تقوم أصالة الماهية أساساً على التمييز بين الماهية و الوجود، و هذا ما يستعبده شيخ الإشراق منذ البداية، و يتسلح برؤية ماهوية للواقع. أمّا صدرالمتألهين فهو ذو رؤية ماهوية للواقع أيضاً و يقول إلى جانب ذلک بأصالة الوجود.

ربما اعتبرنا الفلاسفة الغربيين أصحاب رؤية ماهوية للواقع بيد أنّنا لانستطيع اعتبارهم من القائلين بأصالة الوجود.

نحن نواجه النزعة الوجودية فى البلدان الغربية، و هى نزعة ظهرت فى الفلسفة الغربية فى وقت كان فيه مفهوم الوجود بالشكل الذى طرحته فلسفة القديس توما الآكوينى و حتى ليبنتس،

و قد اندثر، أي لم يكن ثمة من يعتقد بالوجود كواقع مطلق خارج ذهن الإنسان، باستثناء الفلاسفة المسيحيين. أمّا الفلاسفة اللامعون فى الغرب فكانوا قد استبعدوا هذا الرأي منذ أمد طويل.

إنّنا حينما نقول «النزعة الوجودية»، نروم من ذلك وجود الإنسان بمعنى حياته الفردية و بالتالى وجوده الفردي، و ليس الوجود الذى يتسع ليشمل حتى وجودنا نحن. حتى مارسيل الذى **كان يؤمن بوجود الله، يرى ثمة فجوة بين وجود الإنسان و وجود الله، من الضرورى أن يملأها الإنسان و يتجاوزها. و بالنسبة للمدرسة الوجودية الفرنسية، فالأفضل أن نترجمها «أصالة الحياة» لا أصالة الوجود. و كما ذكرنا فإنّ هذا هو المعنى المراد من «اگزيستانس» و هى كلمة ابتدعت** حيال فلسفات القرنين الثامن عشر و التاسع عشر فى أوربا التى ركزت اهتمامها على الحياة.

أمّا أصالة الوجود الإسلامية فهى فلسفة لاينفصل فيها الإنسان عن الله إطلاقاً. بمعنى أنّ الإنسان يصنف فى مرتبة من الوجود تتصل بمراتب أسمى من الحقيقة، علم بذلك أم لم يعلم. إنّ وجود الإنسان فى الفلسفة الإسلامية وجود لحياة أبدية، (و هذا بدوره من الفوارق المهمة) و وصال بالمراتب الأعلى للوجود، و هو عين الحضور و الشهود، بينما الوجود من وجهة نظر سارتر و أمثال سارتر، وجود ينتهي بالعدم و الفناء، و لاوشائج تربطه بالمراتب الأسمى. لهذا يكتسب الإنسان فى الفلسفة الإسلامية قيمة و معنى جديداً، و لا يحكم عليه بالفناء.

ثمة تباينات جوهرية يمكن رصدها فى تاريخ التفكير بـ «الوجود» بين الفلسفة الغربية و الفلسفة الإسلامية. و قد انجز العالم الفرنسي المعروف البروفيسور هنرى كوربان بحثاً قيماً حول هذا الموضوع فى مقدمة كتاب *المشاعر*. إحدى هذه التباينات الرئيسة هى أنّ «الوجود» استعمل فى الفلسفة الغربية كمصدر، و تقلّص معناه تدريجياً إلى أن أضحى مفهوماً ذهنياً. بل إنّ الفلسفات الحديثة (التحليلية) لاترى للوجود من معنى فى الأساس. فالوجود كلمة يمكن أن نطلقها نحن على هذا الشيء و ذاك، و لامعنى للوجود بما هو وجود على الإطلاق.

و من المهم جداً الالتفات إلى أنّ الوجود فى الفلسفة الإسلامية و بتأثير فى الدين الإسلامى مباشرة، استخدم كفعل أمر، نظير كلمة «كُن» فى الآية المباركة ﴿إنّما أمره إذا أراد شيئاً أنْ يقول له كن فيكون﴾. فالوجود فى *القرآن الكريم* أمرالله، و ليس اسماً. و هذا ما أدى إلى أن يختلف تصور الوجود و مفهومه فى الفلسفة الإسلامية بشكل أساسي عنه فى الفلسفة الغربية.

الفارق الثانى بين الرؤية الوجودية عند صدرالمتألهين و ابن‌سينا و الفارابى و العرفاء المسلمين، و بين الرؤية الوجودية في الفلسفة و المذاهب الوجودية الغربية، هو أنّ العرفان و الحكمة الإسلامية كانت دوماً ملفّعةً بوصال الحقيقة و تذوّق طعمها من دون أيّ حظّ من شأن العقل. بينما نرى فى الفلسفة الوجودية — و هى بحث لالتقاء مباشر مع الواقع — أنّ مكانة العقل فى اكتشاف الحقيقة مغفولة إلى حد ما. و هذه نقطة على جانب كبير من الأهمية و الحساسية، و تعزى إليها طبيعة هندسة الفلسفة الإسلامية و تبايناتها عن هندسة الفلسفة الغربية.

و بهذا أكون قد دخلتُ فى الركيزة الثالثة. الركيزة الأولى قلنا فيها أنّ الميتافيزيقا فى الفلسفة الإسلامية، ميتافيزيقا قبلية. و الركيزة الثانية كانت حول نظرية الوجود. و الركيزة الثالثة تتصل بنظرية الفلاسفة المسلمين حول العقل و مقارنتها بنظريات الفلاسفة الغربيين.

و بالطبع فإنّ نظرية فلاسفة الغرب حول العقل تضرب بجذورها فى تعاليم المسيحية. و هذه فكرة لابد من أخذها بنظر الاعتبار عند دراسة العقل. و لايضاح الفكرة يتعين الرجوع إلى تاريخ فلسفة الدين فى أوربا. للمسيحية، و هى صانعة الحضارة الغربية فى القرنين الثالث و الرابع الميلادي، رأيها حول الإنسان و العقل الإنسانى، و هو رأي يتفاوت بنحو جذري عن المطروح فى العالم الإسلامي. إنّهم يتصورون الإنسان إرادة. فالانسان فى المسيحية إرادة أضيف إليها العقل. و بعد ميل إرادة الإنسان إلى السيد المسيح و تمتعه بالفيض و البركات منه، بوسع العقل الإنسانى أن يبدأ مشواره و يمارس دوره بصورة صحيحة. لهذا قال كافة الفلاسفة المسيحيين منذ مطلع التاريخ المسيحى أنّ الإنسان يجب عليه أولاً أن يؤمن، ثم يتعقل. و قد كان هذا الرأي فى الإنسان أعمق من أن تمحوه النهضة الأوربية. و الواقع أنّ تصورات الغربيين حول الإنسان لاتزال تحمل بصمات المنحى المسيحى.

و قد كانت القضية معكوسة تماماً فى الإسلام و الفلسفة الإسلامية. بمعنى أنّ الإنسان عقل أضيفت إليه إرادة. و هذا يفيد أنّ العقل وديعة إلهية، أو هى آية إلهية فى الإنسان. لذا فإن ماكان أساساً للدين، أي التوحيد، يستحصل بالعقل السليم. و من هنا نرى *القرآن الكريم* ينعت من انحرف دينياً عن الصراط المستقيم، أي السبيل الصواب لادراك الحقيقة، بأنّه غير قادر على التعقل.

و الحقيقة أنّ العقل تبدى فى الفلسفة الغربية عقلاً جزئياً، و ليس عقلاً كلياً هادياً على غرار ما نلاحظه فى العالم الإسلامي. انطلاقاً من هذا نخلص إلى أنّ الفلسفة و العرفان الإسلاميين لم يكونوا على الضد من العقل فى حال من الأحوال، و حينما يقول جلال الدين الرومي:

أقدام الاستدلاليين خشبية، و الأقدام الخشبية غير مجدية بالمرة.

أو عند ما يقول: «ضحِّ بالعقل من أجل المصطفى» فإنّه يوضح مغزى كلامه هذا فى موضع آخر حيما يقول: «العقل الجزئي يُسيىء سمعة العقل».

لا يسعنى فيما تبقى لى من المجال إلّا أن أشير إلى ركائز البحث الأخرى.

يقدم الفلاسفة المسلمون رؤية وافية للعالم، يتسنّى أن تعد خصيصة أخرى تستلهم هذه العناصر الثلاثة. و فى مضمار «النفس» و علم الإنسان الفلسفي أيضاً تتفاوت الفلسفة الإسلامية عن ما يثار و يطرح فى الفلسفة الغربية.

النتيجة الأخرى هى أنّنا لا يسعنا تقديم مقارنة دقيقة حول «العلم» و «العقل» و حتى «الإنسان» فى الثقافة الإسلامية، ما لم نقارن مرتكزات هذه المباحث فى نظرية الوجود مع ما قال به فلاسفة الغرب، و إلّا تعذرت المقارنة.

ميتافيزيقا الجهات عند صدرالمتألهين

محمد علی اژه ای[1]

مقدمة

انطلق النقاش حول النظرية المنطقية و الفلسفية للجهات الثلاث مع أرسطو. فكل قضية حسب رأى أرسطو فی *التحليلات الأولى* تعبر عن أنّ الشیء إمّا متعلق بشیء آخر، أو أنه متعلق به بالضرورة، أو متعلق به بالإمكان.[1] وفقاً لهذا الرأی، فإنّ مفاد ألفاظ الضرورة و الإمكان لايعبر عن خصائص القضايا و المفاهيم، إنّما يدلّ على صفات تتعلق بالأشياء و الواقع ذاته. و تنقسم كل واحدة من هذه الجهات فی كتاب *الأرغنون* إلى عدة أقسام ليس هذا مقام البحث فيها. تطرح فی الفلسفة الإسلامية أسئلة من قبيل ما هو نوع الوجود الذی تتمتع به ألفاظ مثل الواجب و الممكن و الممتنع؟ و هل تدلّ هذه الألفاظ على خصوصيات عينية و ذاتية للأشياء، أم أنّها محمولات ذهنية اعتبارية؟

وهی أسئلة ساهمت فی إيجاد و تطوير و جهات نظر فلسفية شيقة و دقيقة داخل نطاق الفلسفة الإسلامية.

١. الجهات كأوصاف عينية (الرأی المنسوب لابن‌سينا)

نسب بعض الباحثين الذب عن القول بعينية الجهات الثلاث لابن سينا. و من جملة هؤلاء القاضی عضد الدين الإيجي فی *المواقف* و السيد الشريف الجرجانی فی شرح *المواقف* و العلامة

---

١. أستاذ بقسم الفلسفة فی جامعة اصفهان.

الحلي في *كشف المراد*، كلهم نسبوا القول بعينية الجهات إلى ابن سينا، مضافاً إلى أحد البراهين على هذا الرأي يمكن تلخيصه بالآتي:[٢]

(١) لو لم يكن الإمكان أمراً ثبوتياً حاصلاً في الخارج لما كان ثمة فارق بين الإمكان واللاإمكان، بينما الفرق بينهما بديهي. إذن فالإمكان متحقق في الخارج.

و لكي نزيد هذا البرهان إيضاحاً نسوق مثالاً آخر. لنفترض أنّ شخصين اختلفا في الرأي حول الجمال هل هو أمر ذهني أم أنه في الأشياء ذاتها. ربما اعتقد شخص أنّ الجمال ليس صفة في الأشياء الجميلة، إنّما هو أمر ذهني، أو كما يقال أحياناً هو في عين المشاهد. و الآن لنفترض الحوار القصير بين الشخصين الف و ب:

الف: كم هي جميلة قبعتك هذه!

ب: لا، أخال أنّ عينك هي التي تراها جميلة.

الف: إذن، فأنت لاترى أيّ فرق بين القبعة الجميلة و غير الجميلة؟

ب: لا أقول بعدم وجود فرق بتاتاً، إنّما أقصد أنّ الفرق في عين الناظر.

الف: على كل حال، أنت تقول إنّ الأشياء ذاتها لاتختلف من حيث هي جميلة أو غير جميلة.

يقصد الشخص الف أنّ الجمال إذا لم يكن صفة ثبوتية و عينية تنبع من القبعة ذاتها، و إذا كان ناشئاً عن عين الناظر، لا يمكن حينئذ تقسيم القبعات إلى جميلة و غير جميلة و سيرتفع الفارق بين الملابس الجميلة و غير الجميلة. طبعاً من الممكن للشخص الف الذي يصر على رأيه في عينية الجمال، أن يضيف العبارة التالية:

الف: إذا كانت عين الناظر هي مصدر الجمال، يجب أن أستطيع إلصاق الجمال بأيّ شيء اشتهي. و واضح أنّي غير حرّ في هذا الفعل.

و إذا أعدنا صياغة هذا القول كبرهان لإثبات عينية الإمكان قلنا:

(٢) لو كان الإمكان أمراً ذهنياً و اعتباراً عقلانياً، لكان بوسع الشخص نسبته إلى أيّ شيء أحب.

هناك استدلالات أخرى تتفرع عن افتراض الطابع الخارجي للجهات، و يمكن إعادة تشكيل مايشابها لمثال الجمال الذي سقناه، بيد أنّها استدلالات تبدو في مرتبة أدنى من البرهانين المذكورين أعلاه، و نحجم هنا عن ذكرها للإيجاز. الجدير بالذكر أنّ متانة الاستدلال المنسوب لابن‌سينا (و كذلك موقف الشخص الف في مثال الجمال) ناجم عن حقيقة استناده إلى العرف العام و الإدراك البديهي لكل الأشخاص.

۲. الجهات کأوصاف اعتباریة (رأی حکماء الإشراق)

مع أنّ شیخ الإشراق یعرف عادة بأنّه رائد اعتباریة الجهات، بید أنّ هذه النظریة لم تبدأ معه یقیناً. بل أنّ صدرالمتألهین نسبها إلی الرواقیین القدماء المقطوع به أنّ هذا الرأی کان موجوداً قبل شیخ الإشراق، و قد أورد الغزالی صورة منه فی کتاب *تهافت الفلاسفة* و دافع عنها. و تعزی أهمیة المناقشة التی ساقها هذا الرمز المثیر للجدل فی الفلسفة الإسلامیة فی کتابه *تهافت الفلاسفة* إلی أنّها أدت لردود فعل نقدیة ضدها من قبل أحد أکبر شراح الفلسفة المشائیة و الراسخین فیها علی مستوی العالم الإسلامی بأسره، إلاّ و هو ابن رشد، و بذا یمکننا أن نجد *منافحاً* علماً للفکرة یمثل الطرف الآخر للنقاش.[۳] إذن لنراجع المسألة أولاً فی *تهافت الفلاسفة*:

۳. الغزالی و عینیة الجهات

یسوق الغزالی بحثه فی قضیة وجود الجهات الثلاث علی نحو استطرادی، فیناقشها فی ثنایا نقده لدلیل الفلاسفة الرابع علی قدم العالم. یطرح الغزالی القول باعتباریة الجهات و یدافع عنه ناقداً الدلیل الذی یقدمه الفلاسفة لصالح عینیة الجهات. و هو دلیل غیر الدلیل الذی أوردناه قبل قلیل و ذکرنا نسبته إلی ابن سینا. فالدلیل الذی یناقشه الغزالی یقوم علی تحلیل مفهوم العلم. فوفق هذا التحلیل لماهیة العلم، لایتساوی الإدراک و متعلق الإدراک بل یمثل کل منهما کیاناً مستقلاً، و یکون متعلّق الإدراک تابعاً للإدراک ذاته. فالعلم أو الإدراک هو الوصول إلی الشیء و الإحاطة به کما هو، و لذا، حینما نعلم بضرورة شیء أو إمکانه، فمعنی ذلک أنّ لهاتین الصفتین واقعاً موضوعیاً و طابعاً عینیاً. یقتضی هذا التحلیل لمعنی العلم أن لایزول متعلّق الإدراک إذا غفل عنه الذهن أو لم یعلم به، بل سیبقی موجوداً علی حاله. و الضرورة و الإمکان من جملة الأمور التی بمقدور الذهن إدراکها. و بالتالی ستکون النتیجة أنّ الضرورة و الإمکان من الصفات الموجودة خارج الذهن، و هی من النعوت العینیة و الصفات الثبوتیة الواقعیة. یتعرض الغزالی عقیدة الفلاسفة فی هذا الباب علی النحو التالی:

> ردّ الإمکان إلی قضاء العقل محال، إذ لامعنی لقضاء العقل إلّا العلم بالإمکان، فالإمکان معلوم، و هو غیر العلم، بل العلم یحیط به و یتبعه و یتعلق به علی ما هو علیه، و العلم لو قدر عدمه، لم ینعدم المعلوم، و المعلوم إذا قدر انتفاؤه، انتفی العلم. فالعلم و المعلوم أمران اثنان، أحدهما تابع و الآخر متبوع، و لقد قدّرنا أعراض العقلاء عن تقدیر الإمکان، و غفلتهم عنه، لکنّا نقول: لا یرتفع الإمکان، بل الممکنات فی نفسها ممکنات فی أنفسها، و لکنّ العقول غفلت عنها، و لو عدمت العقول و العقلاء لبقی الإمکان لا محالة.[۴]

المراد من «ردّ الإمكان إلى قضاء العقل» الوارد فى مستهل المقطع أعلاه، إشارة إلى الرأى الذى يتوخى الغزالى الدفاع عنه، أى القول باعتبارية الإمكان. يعتقد فريق من الفلاسفة أنّ هذا الرأى، أى «ردّ الإمكان إلى قضاء العقل»، و القول باعتبارية الإمكان، محال. فهم يرون أنّ قضاء العقل لايعنى سوى علم الأمور و إدراكها كما هى. و عليه فإنّ مقتضى العلم بالضرورة و الإمكان هو أن يكون المعلوم مستقلاً عن الذهن و موجوداً فى الخارج، ففى هذه الحالة فقط لن ينعدم المعلوم إذا غفل عنه العقلاء بأذهانهم. و لذا فالضرورة و الإمكان أمور مستقلة عن ذهن الإنسان و موجودة فى الخارج. و بعد أن يطرح الغزالى هذا الرأى ينبرى لنقده فيقول:

> و ما ذكروه من أنّ معنى قضاء العقل علمه، و العلم يستدعى معلوماً، فنقول له: معلوم كما أنّ اللونية و الحيوانية و سائر القضايا الكلية ثابتة فى العقل عندهم، و هى علوم لايقال لامعلوم لها، ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان، حتى صرّح الفلاسفه بأنّ الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان و إنّما الموجود فى الأعيان جزئيات شخصية، و هى محسوسة غير معقولة، و لكنّها مسبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية، فإذن اللونية قضية مفردة فى العقل سوى السوادية و البياضية، و لايتصور فى الوجود لون، ليس بسواد و لابياض و لاغيره من الألوان، و تثبت فى العقل صورة اللونية من غير تفصيل، و يقال: هى صورة وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان، فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه.[٥]

خلاصة رأى الغزالى فى هذه السطور أنّ ردّ الإمكان إلى قضاء العقل، صحيح خلافاً لما ذهب إليه الفلاسفة. و قولهم أنّ حكم العقل ليس إلاّ العلم، و العلم يستلزم المعلوم، ليس بالقول السديد، فالفلاسفة أنفسهم يعتقدون أنّ الكليات لاتوجد إلاّ فى الذهن، و ما يوجد فى الخارج هو الجزئيات و الشخوص. و الجزئيات المحسوسة تحفّز العقل على انتزاع هذه العلوم الكلية منها. فكما يعتقد الفلاسفة أنّ الكليات علوم لا توجد إلاّ فى الذهن، يصحّ القول أنّ الإمكان غير موجود إلاّ فى الذهن.

أضف إلى ذلک أنّ الفلاسفة أنفسهم يعتقدون أنّ ثمة مفاهيم و علوماً كـ «الحيوانية» و «اللونية» ثابتة فى العقل فقط، و لايتسنّى القول إنّها بلامعلوم، إنّما يجب القول أنّ معلومها غير موجود فى الأعيان، فالموجود فى الخارج لايكون إلاّ لوناً واحداً كالأبيض أو الأسود، و ليس «اللونية» التى تفتقر لأىّ تعيّن أو خصوصية كما للألوان الخاصة.

أمّا إذا سلّمنا أنّ ثمة علوماً لا معلوم لها فى الخارج، كذلك يمكن القول إنّ الإمكان أحد هذه العلوم و لامعلوم له فى الخارج.

فی الردّ علی الغزالی أشیر إلی صنفین من الکلیات: کلیات المرتبة الأولی أو المعقولات الأولی التی تنتزع مباشرة من الجزئیات، و التی یقول الغزالی إنّ الفلاسفة یؤمنون بوجودها فی الذهن. و الصنف الثانی هو کلیات المرتبة الثانیة و هی فی الواقع أوصاف للصفات کاللونیة و الحیوانیة. یؤکد الغزالی أنّ الصنف الثانی لایمکن أنّ یوجد فی الخارج، فما یوجد فی الخارج إنّما هو ألوان خاصة کالأبیض و الأسود. أمّا اللونیة عموماً من دون تحدید لون خاص فهی ممّا لایوجد فی العالم الخارجی و یستنتج الغزالی کما أنّ هذه العلوم لیست بلا معلوم، إنّما معلومها غیر موجود فی الخارج، کذلک الإمکان لایقال إنّه بلامعلوم، بل یقال إنّ معلومه لیس فی العالم الخارجی.

۴. ابن رشد و تسویغ عینیة الجهات

نعت ابن رشد فی ردّه آراء الغزالی بأنّها سفسطة مقیتة و قال:

...لأنّ الإمکان هو کلی له جزئیات موجودة خارج الذهن کسائر الکلیات. و لیس العلم علماً للمعنی الکلی، و لکنّه علم للجزئیات بنحو کلی یفعله الذهن فی الجزئیات عندما یجرد منها الطبیعة الواحدة المشترکة التی انقسمت فی المواد. فالکلی لیست طبیعته طبیعة الأشیاء التی هو لها کلی.

و هو فی هذا القول غالط: فأخذ أنّ طبیعة الإمکان هی طبیعة الکلی دون أن یکون هنالک جزئیات یستند إلیها هذا الکلی، أعنی الإمکان الکلی. والکلی لیس بمعلوم، بل به تعلم الأشیاء. و هو شیء موجود ـ فی طبیعة الأشیاء المعلومة ـ بالقوة.[۶]

یلمع ابن رشد فی الفقرة أعلاه إلی فرز مهم ذهل عنه الغزالی. فثمة فارق بین امتلاک مفهوم و استعماله أو تطبیقه. إنّ امتلاک المفهوم شرط استعماله و حصول العلم بمصادیقه، لکنّه لیس علماً بشیء معین. فالعلم کما سبقت الإشارة إنّما یحصل حینما یطلق مفهوم علی مصداق.

و ما «قضاء العقل» إلاّ إطلاق مفاهیم کلیة (بما فی ذلک اللونیة و الحیوانیة و الإمکان). لذلک لایصحّ القول عن الکلیات إنّ علماً حصل بها، إنّما یحصل العلم بواسطتها. و هذا ما یستلزم تحقق المفهوم المنظور و ثبوته علی حالة خاصة أو مصداق. بتعبیر آخر، العلم بالشیء و الإخبار عنه یستلزم وجود الکلیات فی الجزئیات بالقوة. و تهافت رأی الغزالی ناجم عن خلطه بین طبیعة الممکن و طبیعة الکلی، ثم استنتاجه (وفقاً لرأی الفلاسفة: أنّ الکلیات غیر موجودة فعلیاً فی الأعیان، إنّما توجد فی الأذهان فقط) بأنّ الإمکان غیر موجود فی الخارج علی الإطلاق، و بذلک فهو أمر ذهنی.

٥. دفاع آخر عن اعتبارية الجهات (تفکیک السهروردی لسنخين من الصفات)

عاش ابن رشد و السهروردی و الإمام الفخر الرازی فی فترات متزامنة تقريباً، بالرغم من تباعد الأقاليم التی قطنوها. و كان عمر السهروردی قصيراً جداً بالقياس إلى صاحبيه. و قد وقف السهروردی و ابن رشد على قطبين متناقضين تماماً فيما يخص مسألة الجهات و نمط وجودها. لعلّ أهم خطوة شهدتها الفلسفة الإسلامية لصالح اعتبارية الجهات، الفرز الذی اجترحه السهروردی بين نوعين من الصفات. فقد لاحظنا أنّ تسويغ الغزالی لاعتبارية الجهات يقوم على تشبيه الإمكان بسائر الكليات، و التوكّأ على رأی الفلاسفة بأنّ الكليات غير موجودة خارج الذهن. و قد رفض ابن رشد ذلک التشبيه، و هذا التوكّأ، مؤكداً على ضرورة القول بوجود الكليات فی الأشياء المعلومة وجوداً بالقوة. و الخطوة المهمة التی قام بها شيخ الإشراق فی سياق تبيين اعتبارية الجهات تعود إلى التفكيک الذی ذهب إليه فی كتبه بين صنفين من الصفات، ممّا يستدعی تمييزاً بين الصدق و الكذب فيما يتعلق بكل واحد من هذين النوع من الصفات. و بحسب هذا التفكيك، يسقط عن الاعتبار الطرح الذی ساقه المشاؤون بخصوص الوجود الخارجی للجهات الثلاث استناداً إلى تحليل مفهوم العلم.

يقول السهروردی أنّ الصفات عموماً على نوعين: النوع الأوّل صفات توجد خارج الذهن، و لها صورة فی الذهن، كالسواد و البياض و الحركة. و النوع الثانی صفات ليس وجودها العينی سوى وجودها فی الذهن، فلا وجود لها خارج الذهن على الإطلاق كالإمكان و الجوهرية و اللونية. ففی حين يصح القول بالنسبة للنوع الأوّل من الصفات أنّ وجودها يعنی وجودها فی العالم الخارجی و العلم بها يقتضی وجودها خارج الذهن، إلاّ أنّ الأمر مختلف بالنسبة للنوع الثانی من الصفات، فمع أنّها تحمل على الموضوعات الخارجية شأنها شأن النوع الأوّل من الصفات، إلاّ أنّ وجودها مقصور على الذهن فقط، و لايتأتّى وجودها فی الذهن إلاّ عن طريق التأمل العقلی. يسجل السهروردی تفكيكه هذا فی مختلف كتبه التی وضعها، و منها كتاب *التلويحات*[٧]، و كتاب *المقاومات*[٨] و كتاب *المشارع و المطارحات*[٩] و هو تفصيل لما أورده فی كتاب *التلويحات*، و أخيراً فی كتابه المعروف *حكمة الإشراق*. يقول فی المقالة الثالثة من القسم الأوّل من *حكمة الإشراق* تحت عنوان «حكومة فی الاعتبارات العقلية»:

> فإذن، الصفات كلّها تنقسم إلى قسمين: صفة عينية و لها صورة فی العقل، كالسواد و البياض و الحركة؛ و صفة وجودها فی العين ليس إلاّ نفس وجودها فی الذهن، و ليس لها فی غير الذهن وجود. فالكون فی الذهن لها فی مرتبة كون غيرها فی الأعيان، مثل الإمكان و الجوهرية و اللونية و الوجود و غيرها ممّا ذكرنا. و إذا كان للشیء وجود فی

خارج الذهن، فینبغی أن یکون ما فی الذهن منه یطابقه. و أمّا الذی فی الذهن فحسب، فلیس له فی خارج الذهن وجود حتی یطابقه الذهنی.[۱۰]

نلاحظ أنّ السهروردی فی حین یُسلِّم فی إطار النوع الأوّل من الصفات أنّ العلم بها یستلزم وجودها فی المصادیق و الجزئیات، و بالتالی فهی تنطبق علی الشروط التی یسجلها ابن رشد (بناء علی تحلیل مفهوم العلم) للعلم بالشیء أو الإخبار عنه، بید أنه فی إطار صفات من قبیل الإمکان و غیرها من الجهات الثلاث، و کذلک الجوهریة و اللونیة و سواها من الصفات، یقرّر أنّ وجودها العینی لیس سوی وجودها فی الذهن، و علیه فالعلم باتصاف الأشیاء بهذه الصفات لایقتضی وجودها خارج الذهن. و النتیجة هی أنّ معنی العلم سیکون فی کل الحالات مطابقة ما فی الذهن لما فی الخارج. و التبیین الکامل لهذا الرأی یستلزم طبعاً أن یقدم السهروردی إیضاحاً مناسباً لمعنی صدق الخبر و کذبه حین إسناد هذه الصفات للأشیاء الخارجیة.[۱۱] و قد حظیت اعتباریة الجهات کما عرضها شیخ الإشراق بقبول العدید من الفلاسفة، منهم نصیر الدین الطوسی فی *تجرید الاعتقاد*، و الإمام الفخر الرازی.[۱۲]

و أقام هذا الفریق من العلماء و الفلاسفة دلیلین آخرین تدعیماً لوجهة نظرهم: الأوّل صدق هذه المحمولات بالنسبة للمعدومات. و الثانی الوقوع فی التسلسل إذا افترضنا هذه الصفات عینیة.

۶. محاولة التوفیق بین الرأیین (التصالح الاتفاقی)

إنّ ألفاظ «الواجب» و «الممکن» و «الممتنع» تعبر فی معناها التقلیدی عن طبیعة العلاقه بین الموضوع و المحمول. أمّا فی الحکمة المتعالیة لصدر المتألهین و القائمة برمّتها علی مبدأ أصالة الوجود، فتستعمل هذه الألفاظ بمعنی خاص. فحسب أصالة الوجود، لیس «الوجوب» کیفیة انتساب الوجود إلی الواجب، إنّما هی عین حقیقة الوجود. کما أنّ «الإمکان» هو عین الوجودات الفقریة و الربطیة، و لیس کیفیة انتساب هذه الوجودات إلی ذات الأشیاء. و مع هذا یخوض صدرالمتألهین، ضمن سیاق البحوث الفلسفیة المتداولة لأسلافه، فی البحث عن الجهات الثلاث، و بعد بیانه و مناقشته لبعض البراهین علی اعتباریة الجهات، یحاول التوفیق بین الرأیین المتعارضین. یکتب فی الفصل السادس من المنهج الثانی فی المجلد الأوّل:

إنّ ما اشتهر من الحکماء المشائین أتباع المعلم الأوّل من الحکم بوجود هذه المعانی العامّة کالوجوب و الإمکان و العلیة و التقدم و نظائرها و أنّهم یخالفون الأقدمین من حکماء الرواق حیث قالوا بأن نحو وجود هذه المعانی إنّما هو بملاحظة العقل و اعتباره، فمنشأ ذلک ما حققناه، و فی التحقیق و عند التفتیش لا تخالف بین الرأیین و لا مناقضه بین

القولين، فإنّ وجودها فى الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان و قد دريت أنّ الوجود الرابط فى الهلية المركبة الخارجية لاينافى الامتناع الخارجى للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو و أتباعه، فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين سيمّا الشيخ المتأله صاحب الإشراق.

بحسب هذا التحليل، يجب اعتبار الجهات الثلاث من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية. تقف هذه المعقولات أو المعانى الانتزاعية فى مقابل المعقولات الثانية المنطقية كالنوعية و الجنسية و الكلية. الفارق بينهما إنّنا فى المعقولات الثانية المنطقية، حينما نسمّى مفهوم الإنسان مثلاً بأنّه «نوع» أو «كلى» فإنّ كلا الموضوع و المحمول سيكون ذهنياً، و كلاهما موجودان فى الذهن. فالكلية و النوعية كلاهما من خصائص مفهوم الإنسان، لذا فهما أمران ذهنيان لامحالة. أمّا فى المعقولات الثانية الفلسفية، فالصفة و المحمول أمر ذهنى، أمّا الموضوع أو الموصوف فموجود فى العالم الخارجى. فمحمولات من سنخ «الشيئية» و «الجوهرية» معقولة ثانية فلسفية. فزيد الموجود فى الخارج، حينما نسميّه جوهراً، تحمل الجوهرية و هى وصف ذهنى على زيد الموجود فى الخارج. لذا فالشيئية معقول ثانٍ فلسفى. و طبق معالجة صدرالمتألهين ينبغى اعتبار الجهات الثلاث من صنف المعقولات الثانية الفلسفية، أي المعقولات التى نقول عنها أنّ عروضها ذهنى، أمّا اتصاف الأشياء بها فيقع خارج الذهن.

و ربما احتاج لفظ «العروض» و «الاتصاف» الواردان أعلاه إلى بعض الإجلاء و التوضيح. و قد قيل فى تبيان هاتين المفردتين أنّ «العروض» هو الوجود المحمول، و الاتصاف هو الوجود الرابط.[١٣] الوجود المحمول هو الذى يسمّى أيضاً «مفاد كان التامة» و يطلق عليه أحياناً «المعنى الاسمي». أمّا الوجود الرابط فهو ما يسمّى «مفاد كان الناقصة» و يذكر بعض الأحيان بأنّه «المعنى الحرفى». الوجود الرابط هو ما يعتمد عليه صدق القضية الحملية. و بما أنّ حصول و ظهور محمولات من قبيل الواجب و الممكن، أو قلّ الوجود المحمولى لهذه المحمولات، يتأتّى عن طريق التأمل العقلى و فى داخل نطاق الذهن، فهذه المحمولات اعتبارية بهذا المعنى. و إذن فالمصالحة التى يرمى إليها صدرالمتألهين تنهض على أساس أنّ قول الحكماء الرواقيين بأنّ الجهات أمور اعتبارية ذهنية يختصّ بالوجود المحمولى للجهات. أمّا رأى المشائين بأنّها عينية خارجية فيختصّ بوجودها المحمولى. و بكلمة ثانية فإنّ اعتبارية الجهات الثلاث راجعة إلى وجودها المحمولى، و عينيتها تُعزى إلى مفاد الوجود الرابط لقضايا تتبدى هذه الجهات محمولة فيها.

يسوق الحكيم السبزوارى فى *شرح منظومته*، فى الفصل الخاص بالمعقول الثانى، على هامش العبارة «سواء كان اتصافه فى العين أو فيه» هذا البيان: «معيار كون الاتصاف فى العين

أن يكون الوجود الرابط للصفة فی الخارج، و كون عروضها فی العقل أن يكون وجودها الرابطی أی وجودها المحمولی الناعتی فی العقل لا فی الخارج، و لا غرو فی ذلک، لأنّ ثبوت **شیء فرع ثبوت المثبت له، لا الثابت».**[۱۴]

۷. صدرالمتألهين يجاری المشائين فی نهاية المطاف

على الرغم من محاولة صدرالمتألهين التوفيق بين وجهتی نظر الفريقين، إلاّ أنّه فی الفصل الثانی من المرحلة الثانية من الجزء الأوّل *للأسفار* ينضم إلى فريق المشائين بخصوص هذه القضية، و يقول:

> فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر فی الظرف الذی يكون الاتصاف فيه تحكم. نعم، الأشياء متفاوته فی الموجوديه، و لكل منها حظّ خاص من الوجود ليس للآخر منها، فلكل صفه من الصفات مرتبه من الوجود يترتب عليها آثار مختصه بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات. فإنّ لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود و التحصّل، لا يمكن الاتصاف بها إلاّ عند وجودها لموصوفاتها، و لا فرق فی ذلک بين صفة و صفة. فكما أنّ البياض إذا لم يكن موجوداً للجسم وجوداً عينياً به يكون موجوديته و نحو حصوله الخارجی لا يمكن وصف ذلک الجسم بأنّه أبيض وصفاً مطابقاً لما فی نفس الأمر، فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونها أعمی و اتصاف السماء بكونها فوق الأرض و غيرهما.

و بهذا، يعتقد صدرالمتألهين أنّ من غير المتاح القبول بوجود بعض الصفات على مستوى الذهن فقط، و فصلها عن سنخ صفات كالبياض أو الحركة. إذا كان صدق الحكم «الجسم أبيض» يستلزم وجود صفة البياض فی الخارج، فإنّ صدق أحكام تتضمّن محمولات عدمية مثل «الأعمی» أو تحتوی على الجهات الثلاث، يستلزم هو الآخر وجوداً خارجياً لهذه المحمولات، على الرغم من أنّ هذه المحمولات لا تحتوی على الوجود فی نفسه كالبياض و الجسمية، و الألفاظ الدالة عليها لاتتمتع بمعانٍ مستقلة.

يؤكّد صدرالمتألهين أنّ التباين الذی ينظّر له السهروردی فی كتبه بين صفات كالبياض و الحركة توجد فی الخارج، و صفات كالشيئية و اللونية و الإمكان التی يقرر السهروردی أنّها لاتوجد إلاّ فی الذهن، تباين تحكّمی (أی متعسّف)، و يشدّد على أنّ الكليات كلّها من سنخ واحد بهذا اللحاظ أی من حيث ملاك الصدق، و أنّ صدق الأحكام المشتملة على محمولات الصنف الثانی يحتاج أيضاً إلى وجود خارجی تتمتع به هذه المحمولات. و هو بهذه الأفكار ينحاز إلى فريق الذين اسماهم سابقاً المحصلين من عظام الحكماء. فعبارة صدرالمتألهين «و لا

فرق فی ذلک بين صفة و صفة» تصريح منه بعدم وجود مائز بين هذين السنخين من الصفات من حيث كونها ذات وجود خارجی.

إنّ البرهان الذی يستعين به صدرالمتألهين لتدعيم رأيه النهائی، هو فی الواقع إعادة اكتشاف للبرهان الذی ساقه ابن رشد من قبل. و عبارة «وصفاً مطابقاً لما فی نفس الأمر» الواردة فی فقرة سابقة، هی ما اسميناه فی مناقشة رأی المشائين بمستلزمات ادعاء صدق الخبر و ادعاء العلم. و هنا يختار صدرالمتألهين طريقاً غير ما ارتآه نصيرالدين الطوسی الذی وافق الإشراقيين فی هذه المسألة، أو الفخرالرازی الذی قال هو الآخر باعتبارية الجهات.

ربما عنّ للبعض أنّ المائز بين رأی ابن رشد و صدرالمتألهين يرجع إلى التفصيل الذی يرسمه صدرالمتألهين بين الوجود الرابط و الوجود الرابطي، و لأنّ هذا الفرز لم يكن شائعاً فی الأزمنة المتقدمة، فربما كان رأي المشائين و ابن رشد، و خلافاً صدرالمتألهين، أنّ وجود كلا الصنفين فی الخارج من نمط واحد، أي أنّهما لايختلفان فی وجودهما الخارجی بأيّ شيء. بيد أنّ هذا القول من التهافت بحيث يستبعد أن يقول به قائل. و مع هذا ينبغي التوكيد أنّ بيان صدرالمتألهين يتضمّن إيضاحاً أوفى لنصيب هذه المحمولات من الوجود.

الهوامش

1. An . pr. Book 1, Sec 8.

٢. *المواقف*، ج ٢، ص ٥٢١؛ *كشف المراد*، ص ٣٠.

٣. تبين ضرورة الاهتمام ببحث ابن رشد فی هذه المسألة من النقطة التی اثارها الأستاذ جوادی آملی بخصوص «التصالح الاتفاقی» لدى صدرالمتألهين. و رغم أنّ العلامة الحلی نسب القول بالوجود الخارجی للإمكان إلى ابن سينا فی *شرح التجريد*، إلا أنّ الملا عبدالرزاق اللاهيجی لم يذكر هذه النسبة فی *شوارق الإلهام*. و دليل الفكرة حسب قول آملی: «إنّ صدرالمتألهين ببيانه ميزة الوجود الرابط و الرابطی و تبيين التصالح بين قول الرواقيين و النخبة من الحكماء المشائيين عن طريق إرجاع قول الحكماء المشائيين إلى التحقق الخارجی للوجود الرابط الخاص بالمعانی العدمية، و إرجاع قول الرواقيين إلى نفی وجودها الرابط، أزال ممهدات إسناد القول بالوجود النعتی للجهات الثلاث إلى ابن سينا. لذلك لم يرد ذكر لهذا الاستناد فی آثار اللاهيجی و هو تلميذ صدرالمتألهين». *الرحيق المختوم*، ص ٣٥٣.

٤. *تهافت الفلاسفة*، ص ١٠٨ (*تهافت الفلاسفة*، تحقيق سليمان دنيا، دارالمعارف بمصر، ص ١٢٠-١٢١).

٥. م.ن، ص ١٠٩-١١٠ (*تهافت الفلاسفة*، تحقيق سليمان دنيا، دارالمعارف بمصر، ص ١٢١-١٢٢).

٦. م.ن، ص ١١٠-١١١ (*تهافت التهافت*، تحقيق محمد عابد الجابری، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٩٠)

٧. كتاب *التلويحات*، التلويح الثانی، مجموعة المصنّفات، ج ١، ص ١٧-٢٦.

٨. كتاب *المقاومات*، مجموعة المصنفات، ج ١، ص ١٦٢ فما بعد.

٩. *المشارع و المطارحات*، مجموعة المصنفات، ج ١، ص ٣٤٣.

١٠. *حكمة الاشراق*، المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الإشراق، ص ٧١.

١١. انظر أيضاً: *الرحيق المختوم*، ص ٤٠١.

۱۲. **یقول الفخر الرازي بهذا الشأن: «و الحق عندی أنّ الإمکان لیس وصفاً ثبوتیاً، و براهینه خمسه...»، *المباحث المشرقیه*،** ج ۱، ص ۱۱۹.
۱۳. *حاشیه المرحوم السبزواری علی الأسفار*، ج ۱، ص ۱۴۰.
۱۴. *شرح المنظومة*، ج ۲، ص ۱۶۵.

المصادر

- **ابن رشد، ابوالولید، محمد بن احمد بن محمد، *تهافت التهافت*، منشورات دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۲م.**
- **الإمام الفخر، محمد بن عمر الرازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، مکتبة الأسدي، طهران، ۱۹۶۶م.**
- جوادی آملی، رحیق مختوم، شرح حکمة متعالیة، القسم الثانی من الجلد الأول، مرکز نشر إسراء، قم، الطبعة الأولی، ۱۳۷۵هـ . ش.
- الحلی، الحسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، انتشارات مکتبة المصطفوی، قم.
- السبزواری، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، نشر ناب قم، ۱۴۱۶هـ . ق.
- السهروردی، شهاب الدین یحیی (شیخ الإشراق)، حکمة *الإشراق*، تصحیح و مقدمه هنری کوربان، *مجموعة مصنفات شیخ الإشراق*، ج ۲، منشورات جمعیة الفلسفة فی ایران، طهران، ۱۳۹۷ هـ . ق.
- السهروردی، شهاب الدین یحیی (شیخ الإشراق)، کتاب *التلویحات*، تصحیح و مقدمة هنری کوربان، *مجموعة مصنفات شیخ الإشراق*، ج ۱، منشورات جمعیة الفلسفة فی ایران طهران، ۱۳۹۶ هـ . ق.
- السهروردی، شهاب الدین یحیی (شیخ الإشراق)، کتاب *المشارع و المطارحات*، تصحیح و مقدمة هنری کوربان، *مجموعة مصنفات شیخ الإشراق*، ج ۱، منشورات جمعیة الفلسفة فی ایران، طهران ۱۳۹۶ هـ . ق.
- السهروردی، شهاب الدین یحیی (شیخ الإشراق)، کتاب *المقاومات*، تصحیح و مقدمة هنری کوربان، *مجموعة مصنفات شیخ الإشراق*، ج ۱، منشورات جمعیة الفلسفة فی ایران، طهران، ۱۳۹۶ هـ . ق.
- الشیرازی، صدرالدین محمد المشهور بملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعه*، ج ۱، الجزء الأول من السفر الأول، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.
- الغزالی، ابو حامد، محمد، *تهافت الفلاسفة* (مع نصّ *تهافت التهافت*)، منشورات دار المشرق، بیروت، ۱۹۹۲م.

الوعى السياسى

(التأسيس و الإشكال)

امام عبدالفتاح امام[1]

تمهيد

عندما أراد أستاذنا الراحل زكي نجيب محمود أن يتأمل «الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة» و أن يرسم تخطيطاً لمساره فى مائة عام تقريباً ذهب إلى أنّ هناك فريقين حملا هذه الرسالة الفكرية الجليلة: فريق الهواة، و فريق المحترفين، و كان الأوّل أسبق من الثانى ظهوراً فى الترتيب الزمنى، فهو الذى مهّد الطريق أمام محترفى الفلسفة و من هؤلاء الهواة: جمال الدين الأفغانى فى *الرد على الدهريين*، ومحمد عبده فى شرحه لمفاهيم العقيدة الدينية على أساس عقلي، وطه حسين فى إدخال المنهج العقلى فى الأدب، و العقاد فى دعوته إلى مسئولية الفرد أمام عقله.

و عندما نشأت الجامعات، و ظهرت أقسام الفلسفة . و لم يعد الأمر ــ فى رأيه ــ مقصوراً على أن يصطبغ الفكر بصبغة فلسفية، بل جاوز ذلك إلى البحوث الأكاديمية التى تناولت التراث نشراً و تحقيقاً و تفسيراً من ناحية، كما تناولت الفلسفة الغربية قديمها و حديثها من ناحية أخرى.

و لقد أدى ذلك إلى ظهور أنصار للمدارس و المذاهب الفلسفية المختلفة، و كان فى مقدمة أنصار المذهب العقلي من زمرة المحترفين الأستاذ يوسف كرم (١٨٨٦-١٩٥٩) فى كتابيه *العقل و الوجود*، و *الطبيعة و ما بعد الطبيعة* اللذين عارض فيهما المذهب التجريبى الذى يحصر نفسه

---

١. استاذ بقسم الفلسفة، جامعة الكويت

فى الإدراكات الحسية وحدها. ثم جاء الدكتور توفيق الطويل ليكمل المذهب العقلى و يمدّ نطاقه إلى عالم الأخلاق، فأخذ بالاتجاه «العقلي المعتدل». غير أنّ هذا الاتجاه العقلي عارضه الدكتور زكي نجيب نفسه فى كتبه *المنطق الوضعى* (ط ٣ عام ١٩٦٢) و *رسل* ١٩٥٦، و *ديفيد هيوم* ١٩٥٨، و *خرافة الميتافيزيقا*، و *نحو فلسفة علمية* ١٩٦٠ و غيرها، و هى الكتب التى دعا فيها دعوة صريحة إلى أن تتشبه الفلسفة بالعلم.

و إلى جانب هذين الاتجاهين كان هناك اتجاه ثالث هو اتجاه «الفلسفة الوجودية» الذى عبّر عنه الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتبه المختلفة **«الزمان الوجودى»، و «دراسات فى الفلسفة الوجودية»، و«هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟» و «الوجودية و الإنسانية فى الفكر العربى»** فضلاً عن ترجمته لكتاب سارتر «*الوجود و العدم*». وإلى هذا الاتجاه أيضاً ينتمى الدكتور زكريا ابراهيم فى كتابه ت «*تأملات وجودية*» عام ١٩٦٣، و «*الفلسفة الوجودية*» عام ١٩٥٧.

و كان هناك أيضاً الاهتمام بالروح الذى مثله الدكتور عثمان أمين و الذى أطلق عليه كما نعرف اسم «الجوانية» إشارة إلى التفرقة بين ما هو ظاهر (العرض أو البّرانى) و ما هو باطن (الجوهر أو الجوانى). أو بين ما هو كمي و ما هو كيفي، و ما هو مادي و ما هو روحي. و هو اتجاه ظهر أيضاً «فى التصوف» عند فريق لم يقتصر التصوف عنده على الدراسة فحسب. بل أصبح وجهة نظر ينظرون منها إلى الحياة الفكرية كلها، و منهم الدكتور مصطفى حلمى، و الدكتور أبو الوفا التفتزانى.

و أخيراً كان البحث فى الفلسفة الإسلامية من أهم ما قام به المحترفون من رجال الفلسفة عندنا و على رأسهم الشيخ مصطفى عبد الرزاق، والدكتور إبراهيم بيومى مدكور، والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده وغيرهم.[١]

* * *

لكنّ الملاحظ أنّ هذه البانوراما الجميلة التى عرض فيها مفكرنا الراحل لمسار الفكر الفلسفي فى مصر فى المائة سنة الأخيرة، قد خلت تماماً من أيّ حديث عن الفلسفة السياسية و ما بذل فيها من جهود. و لم يكن ذلك بسبب أنّ هذا الحقل الفلسفي الهام قد سقط سهواً من ذهن الباحث، بل أغفله عامداً فهو نفسه يقول صراحة أنه يستبعد من هذا البحث علوم النفس و الاقتصاد و السياسة! دون أن يذكر لذلك سبباً.[٢] و إذا جاز استبعاد علم النفس و الاقتصاد لخروجهما من دائرة الفلسفة، فكيف نستبعد الفلسفة السياسية من هذا المسار الفلسفي؟ أ لأنّها كانت مهملة من الباحثين المحترفين خلال هذه الفترة، أم لأنّ الحديث عنها يُدخلنا فى مجالات شائكة، وأرض محفوفة بالمخاطر، على نحو ما كان عليه الحال، عادة، طوال التاريخ عندما كان الخلفاء، و الحكام، عموماً، يضطهدون المفكرين السياسين و الفقهاء و كبار الأئمة لما كان لهؤلاء من آراء تمس نظام الحكم فى الدولة؟ فنحن نعرف أنّ الخليفة العباسى أبا جعفر المنصور أمر

بضرب الإمام مالك سبعين سوطاً بسبب فتواه بعدم صحة بيعة البعض للخلفاء العباسيين، لأنّ المبايعيين كانوا مكرهين[٣] و أن فقيهاً كبيراً ـ كان من أكبر الباحثين و المؤلفين المسلمين القدامى فى المسائل المتعلقة بنظام الحكم و هو أبو الحسن الماوردي، يضع كتاباً شهيراً هو *الأحكام السلطانية* و يوصى بعدم نشره إلا بعد وفاته.[٤] و هذه النزعة الاستبدادية التى عُرفت عن حكم الخلفاء منذ عهد خلافة الأمويين كانت فى مقدمة الأسباب التى أدت بعلماء المسلمين القدامي إلى إهمال البحوث السياسية المتعلقة بنظام الحكم ولهذا بقيت الدراسات المتعلقة بالقانون العام فى حالة طفولة بسبب هذا العزوف فيما يرى الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى.[٥]

ومهما يكن السبب وراء إهمال أستاذنا الراحل الدكتور زكى نجيب أمر الدراسات فى الفلسفة السياسية فنحن فى الواقع فى حاجة ماسة إلى وقفة متأنية عند هذا الحقل الأساسي الهام من حقول الفلسفة لنعرض لغياب الوعي السياسي الذى كان من نتائجه فى تراثنا القديم الخلط بين الأخلاق و السياسة، و مازال هذا الخلط قائماً حتى يومنا الراهن.

كما أدى كذلك فى فكرنا المعاصر إلى أزمة ثقة بالديمقراطية تجلّت واضحة فى عدم إيمان البعض منا بهذا النظام، و القول عند البعض الآخر بأنّنا غير قادرين على تطبيق النظام الديمقراطي، فى يومنا الراهن على الأقل بسبب تفشى الأمية بين المواطنين، و من ثم فإن علينا أن نرجىء الحديث عن الديمقراطية، فى رأيهم، حتى ينتشر التعليم و يصبح الشعب متعلماً أو مثقفاً.

لكن ما الذى نعنيه بالوعي السياسي ؟ علينا أن نعرض أولاً لما نسميه بالوعي الذاتي، و أن نبيّن أهميته.

الوعي و الوعي الذاتي

ربما كان أرسطو هو أوّل مَن نبَّه إلى وجود الوعي عند الحيوان. غير أنّ هيجل هو الذى أشار إلى أنّه وعى ذو بعد واحد فحسب، و أنّه يسير فى طريق واحد دون أن يرتد إلى نفسه، فليس فى استطاعة الحيوان أن يجاوز مرحلة الوعي الذى يعنى هنا الإدراك الحسي، بصفة عامة، أعنى أنّه يستخدم حواسه فى إدراك العالم من حوله: فالقط يرى طعامه و يقبل عليه، و الكلب يرى صاحبه و يجري نحوه مرحباً . و الحيوان بصفة عامة يرى ما يوجد أمامه من موضوعات، فهو يشرب الماء، و يلعق اللبن، و يتشمم رائحة صابحة، و يسمع الأصوات، و يستشعر الخطر باختصار يستخدم حواسه فى إدراك الأشياء الجزئية التى تزخر بها البيئة من حوله، لكنه يقف عند هذا الحد: أي الإحساس بجزئيات العالم دون أن يكون فى استطاعته التعبير عما يدركه من جزئيات، لأنّ وعيه لا يستطيع أن يرتد إلى نفسه فيدرك ذاته، أو يكوّن تصوراً كلياً.

و من هنا فقد كان أفلاطون على حق عندما ذهب فى ردّه على السوفسطائيين إلى القول بأنّ الاحساس بما هو كذلك لا يؤدى إلى معرفة، لأنّ المعرفة تصورية و التصورات لا تدرك بالحواس، و إنّما هى عمل من أعمال العقل حين يقارن، و يقابل، و يصنّف ما تأتى به الحواس.

إنّنا لا نستطيع أن نعرف عن شيء ما إلا التصورات التى تنطبق عليه، و ما نقوله عن شيء ما هو أنّ كذا و كذا من التصورات تنطبق عليه، لأنّ ما نقوله ليس سوى كلمة، و كل كلمة عبارة عن تصور، و التصور ليس شيئاً جزئياً و إنّما هو فئة عامة أو كلي،[1] وذلك يحتاج إلى انعكاس الوعى علي ذاته.

و لما كان الحيوان يقف عند حدود الجزئي فهو لا يستطيع التعبير عن إحساساته، كما قلنا، ذلك لأنّ التعبير لا يتم إلا فى إطار اللغة، و اللغة بطبيعتها كلية، و هى المستودع الرئيسي للفكر، على حد تعبير هيجل. و لما كنا فى مجال الإحساس وحده، الإحساس بما هو كذلك، فإنّنا لا نستطيع أن نخرج إلى عالم التعبير اللغوي، باختصار هذا الإحساس كما قلنا ليس معرفة. و هكذا يلتقى هيجل مع أفلاطون، كما يلتقى أيضاً مع أرسطو فى قوله «إنّ العلم (يعنى المعرفة) علم بالكلي»، و مع كانط الذى ذهب إلى أنّ الإحساسات ليست سوى خليط أعمى مهوش و هى بذاتها لا تشكل معرفة. باختصار يلتقى الفلاسفة العظام مع «عمود الفلسفة» كله الذى يجعل المعرفة تصورية.[2]

الحيوان لا يستطيع إذن أن يواصل السير فى طريق المعرفة، بل تراه يقف عند عتبة الوعي، و يكتفى بإدراك الأشياء الجزئية من حوله باستخدام حواسه. أمّا الإنسان فإنّ وعيه يستمر فى سيره ليدرك لا فقط موضوعات العالم من حوله، بل يدرك كذلك هذا الوعي نفسه. فيصل إلى ما نسميه «بالوعي الذاتي». فأنا أتناول طعامي، و أشرب الماء، وأتشمم الروائح المختلفة، و أستمع إلى أصوات منوّعة أعنى أنّى أستخدم كل حاسة فى مجالها الطبيعي، و إلى هذا الحد أقف مع الحيوان علي صعيد واحد، لكنّي، خلافاً للحيوان، أستطيع أن أرتد إلى نفسي، وأدرك هذه العمليات، و أنا أمارسها، و لهذا فعندما أقول أنا أشرب، أنا أتكلم، أنا أرى. فأنا أعبر بهذه العبارة البسيطة عن عملية مزدوجة هى أنّنى أقوم بتناول الماء، و هذا شيء أول (أو الوعي البسيط) ثم أدرك أنّنى أتناول الماء، و هذا شيء ثان (أو وعي ذاتى) و كذلك أقوم بتناول الطعام و أدرك عملية التناول فى نفس الوقت: و الشطر الأوّل فى هذه العملية المزدوجة ـ التى ينعكس فيها الوعي على نفسه ـ هو ما أطلقنا عليه اسم «الوعي» أو «الإدراك» و هو

1 universal

2. conceptual

مـا يقف عنده الحيوان. أمّا الشطر الثانى فهو وعي لهذا الإدراك، أو وعي لهذا الوعي الأوّل. إنّه إدراكي لذاتي و أنا أفعل الفعل فهو إذن «وعى ذات».

و يمكـن أن نلخـص هـذه العملـية فى قدرتي أن أقول «أنا» فهذا التعبير البـسيط يحوي فى جوفه هذه العملية المزدوجة ذلك لأنّ قولى «أنا» يعنى أنّنى استطعت إدراك ذاتي. و أنّنى قمتُ بتمييزها من غيرها من الأشياء والموجودات. ولهذا كان هذا القول مستحيلاً على الحيوان الذى يقوم بشطر واحد فقط من هذه العملية. ذلك لأنّ الوعي الحيوانى ذو بُعد واحد فقط، فهو يسير فى خـط مستقيم دون أن يكون فى قدرته أن يرتد إلى ذاته ليدركها. يقول هيجل فى هذا المعنى: «إنّ الحـيوان لا يستطيع أن يقول «أنا» أما الإنسـان فهو وحده الذى يستطيع أن يقول ذلك. و ما ذاك إلا لأنّ من طبيعته أنه يفكر».[٦]

علـى أنّـه ينبغـى أن لا نظـن أنّ الوعـي الذاتي يكشف عن نفسه منذ البداية، و على نحو مباشـر أو صريح تماماً، أنّه كأيّ إمكانية للكائن الحى ينمو و يتطور، ولو أنّه كان موجوداً منذ البداية لا متنع النمو تماما، إذ ما الذى سينمو، و ما الذى سيظهر عندئذ ؟! «فالوعي الذاتي [فى الـبداية] لا يكون قد تطور تطوراً كاملاً بعد، لكنّه لا يزال فى هذه المرحلة نصفه وعي ذاتي، و نصفه وعي أصلي(أو طبيعي) ».[٧]

أو نصـفه انسـان و نصـفه حـيوان و من الأهمية بمكان أن نلاحظ أننا أثناء عملية التطور لا نـدرك المرحلة التى نحن فيها إلا بعد أن نتجاوزها، فالطفل لا يعرف أنّه طفل، ولا يفهم خصـائص الطفـولة اللـهم إلا إذا أصـبح رجـلاً، عندئذ فقط يستطيع أن يفهم ما المقصود «بالطفل» بعد أن يكون قد تجاوز مرحلة الطفولة، أي بعد سلب هذه المرحلة. فالمعرفة أياً كانت تتضمن سلباً.

معـنى ذلـك أنّ «الوعـي الذاتـي» يتطور فهو لا يوجد مباشرة منذ البداية. ولكنّه يظهر فى مجـرى الوعي و ينمو إلى أن يصل إلى حقيقته كاملة، كما ينمو الطفل ليكشف عن إمكاناته، و تكـون المـراحل الأخيرة باستمرار أكثر حقيقة من المراحل الأولى لأنّها تكشف كما ذكرنا عن الإمكانـات الحقيقـية الكامـنة بطريقة خفية فى هذه المرحلة. فالشاب أكثر حقيقة من الطفل، و الـرجل أكثر حقيقة من المراهق و هكذا كلما سرنا فى درجات السُلَّم كانت الدرجة التالية تعبّر عن حقيقة الدرجة السابقة لها. و هكذا إلى أن نصل إلى الحقيقة النهائية.

لكن لما كان «الوعي الذات» تطوراً، فإنّه يحتاج إلى جهد للوصول إليه، فلا يمكن أن يصل إلـيه الإنسـان لمجرد أنه إنسان بل قد يقف عند مرحلة الحيوانية و يكتفى بها! صحيح أنّ لديه «إمكانـية» الوصـول إلى مـرحلة «الوعـي الـذاتى»، غير أنّ ذلك يحتاج إلى جهد شاق حتى تتحقق هذه الإمكانية، بما لها من نتائج خطيرة فى الحياة. و لهذا السبب نجد أنّ كثيراً من الناس يكتفـى بالوقـوف عـند مـرحلة الوعـي ذو البعد الواحد التى هى سمة أساسية للحيوان فلا يحاولون إدراك أنفسهم، أو الارتداد إلى ذواتهم، أعنى الوصول إلى مرحلة «الوعي الذاتي».

نتائج

لا نريد أن نستطرد طويلاً فى شرح أهمية «الوعي الذاتي» للإنسان، أو فى خطورته على حياته، بل يكفى أن نقول أنّه سمة أساسية تتميز بها الذات البشرية بما لها من قدرة على إدراك ذاتها و هى التى تشكل ماهية الإنسان و تجعله يفترق عن الحيوان من ناحية، و عن موجودات الطبيعة من ناحية أخري.

و إذا صحَّ و كان «الوعي الذاتي» يشكل ماهية الإنسان يفقدها إذا ما غاب، و توجد بوجوده، فإنّ ذلك يعنى أنّه جوهري فى كل ميدان يعمل فيه السلوك البشري الأصيل: فلا أخلاق بلا وعي ذاتي، و لا تدين بلا وعي ذاتي، و لا علم بدون وعي ذاتي، ولا سياسة بدون وعي ذاتي. لكنّ ذلك يحتاج إلى كلمة سريعة.

الوعي الذاتي و الأخلاق

إذا كانت الفضائل الأخلاقية لا يوصف بها الا السلوك الإنسانى، فلا يجوز أن يقال عن سلوك الحيوان أنّه فاضل أو رذل، خيّرأو شرير.[٨] فإنّ ذلك يعنى أنّ الأخلاق تتطلب وجود شخصية إنسانية مستقلة حرة الإرادة. و الشرط الأوّل لظهور هذه الشخصية هو وجود «الوعي الذاتي» لديها، فإذا غاب فلن تكون الأخلاق فى هذه الحالة سوى ضروب من السلوك قد يتفق ظاهرياً مع الأخلاق، أعنى ألوانا من الأفعال الأخلاقية الشكلية الخارجية التى تتفق مع الفضائل لكنّها تقوم أساساً على الخوف من العقاب، وهو فى الأعم الأغلب، عقاب خارجي أيضاً. فسوف يكون المبدأ الذى يحول دون ارتكاب الفعل الرذل أو الأخلاقي هو الخوف من هذا العقاب فحسب، وليس «الوعي الذاتي» بمبادئ الأخلاق أو الشعور بالاثم، أو تأنيب الضمير، أو الإحساس بهبوطه فى درجة الوجود. والخطورة فى مثل هذا الموقف هى أنّه ما أن يطمئن الفاعل إلى أنّه سوف يفلت من العقاب، حتى يقدم على ارتكاب الخطأ. فمن يمتنع عن السرقة خوفاً من عقاب القانون، لن يجد حرجاً أو غضاضة فى أن يسرق متى اطمئن إلى أنّه فى مأمن من أن تطوله يد القانون؛ تماماً كمن يحطم قانون المرور متى اطمئن لغياب الشرطي الذى يراقب و يضبط و يسجل أمثال هذه المخالفات.

إنّ السلوك الأخلاقي الحقيقي لابد أن يقوم علي التأسيس الداخلى للواجبات الأخلاقية. ولا يكون سلوكاً أخلاقياً ذلك الذى ينبع من الخوف من «الهراوات»، التى ستكون أشبه بالعصا التى نرفعها فى وجه الكلب لكي نخيفه. و من هنا كان انتشار العقوبات البدنية فى أيّ مجتمع دليلاً لا يخطئ علي تخلفه، و ربما كانت كارثة أكبر إذا لم ينظر هذا المجتمع إلى هذه العقوبات على أنّها مخلّة بالكرامة، أعنى إذا لم يكن الإحساس بالكرامة قد تطور بعد. فماذا نقول إذا عرفنا أنّ من مفكرينا السياسيين مَنْ يطالب الحاكم بتأديب الرعايا و اخضاعهم عنوة، و لا يمانع فى استخدام

العقوبة البدنية كما هي الحال بالنسبة للأطفال _ لأنّ الرعايا قصّر أيضاً _ طالما أنّ التأديب يستهدف الإصلاح؟ !ولقد سبق أن أشرنا إلى أنّ ذلك كان يحدث بالفعل فقد ضُرب الإمام مالك _ كما ضرب غيره _ سبعين صوتاً بسبب فتواه _ فما بالك بأمر الرعية؟! و رحم الله كانط الذى ألحّ فى معاملة الإنسان كغاية فى ذاته، لا وسيلة لتحقيق أغراض الآخرين.

الوعي الذاتي و الدين

لا شك أن ميدان الدين هو ميدان «الوعي الذاتي» على الأصالة لأنّ الدين هو العمق الداخلي للروح فى ذاتها، ولذلك كان التدين الحق يحتاج إلى وعي ذاتي واضح. فالإيمان لا يكون ممكناً إلا حين يكون الفرد قد أصبح فى ذاته و لذاته، أعنى أن يكون فى استطاعته أن يوجد مستقلاً عن كل سلطة قهرية خارجية فلا تدين أصيل ينتج من قهر أو سلطة ضاغطة. صحيح أن تكون جماعات منظمة تجبر الناس على الفضائل أو ممارسة الشعائر الدينية، كمنع البيع و الشراء، مثلاً فى مواقيت الصلاة، أو إغلاق المحال التجارية عند سماع المؤذن ينادي للصلاة، أو معاقبة مَنْ يجرؤ على الإفطار جهراً _ أقول أنّ ذلك كله قد يؤدّي إلى تأدية طقوس، و إقامة شعائر دينية معينة، أو التظاهر بسلوك ألوان مختلفة يتطلبها التدين _ لكن ذلك كله ليس تديناً حقيقياً أنّه تدين زائف، تدين الخائف من العقاب، عقاب المجتمع أو السلطة أو الرأي العام، لأنّه لاينبع من الشخصية المستقلة المتكاملة التى تتجه إلى الله بوعي من ذاتها فتصوم رمضان فى مجتمع لا يصوم بسبب عاداته و ديانته، و ليس مسايرة للقطيع!

إنّ غياب «الوعي الذاتي» عند الفرد يجعله بعيداً عن كل ما يتعلق بالروح، تماماً مثلما يكون بعيداً عن الأخلاقيات الحرة كما سبق أن قدّمنا، و عن الوجدان، و عن الجانب الباطنى للدين و العلم الجديرين حقاً بهذا الاسم. و قل الشيء نفسه عنه فى ميدان السياسة الذى يحتاج إلى وعي سياسى بشكل ظاهر.

بل إنّنا نستطيع أن نقول إنّ الخرافة تنشأ بسبب الافتقار إلى هذا الاستقلال الذاتي، الذى يفترض مقدماً العكس المعتاد تماماً لحرية الروح. وفضلاً عن ذلك فإنّ هذا النقص للوعي الذاتى الذى يبرز الشخصية المستقلة، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاهتمام بالشكليات و تقديسها، و الابتعاد عن الجوهر الحقيقي للدين و تفنيده و من هنا كان الحديث الشريف الذى يعرّف الإيمان بأنّه «ما وقر فى القلب و صدّقه العمل» و لا يمكن أن يستقر قلب المرء إلا ما يعيه هو نفسه، وإلا لكان أمراً محفوظاً فى الذهن، و ليس شعوراً يستقر فى القلب. و من هنا فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأنّ «الوعي الصوفى» هو الذى يشكل جوهر الدين.[١]

و ربما كان هذا هو السبب فى ظهور المفارقة الغريبة التى تقول عن الغربيين إنّهم غير متدينين مع أنّهم يكتبون عن الدين بعمق نافذ، و نقول عن الشرقيين إنّهم متد يون مع أنّهم يكتبون عن الدين و التدين بسطحية بالغة![١٠]

الوعي الذاتي و العلم

لا يقصد هنا ما سبق أن ذكرناه من أنّ «المعرفة» تحتاج إلى وعي ذاتي بسبب أنّها تصورية، **«فالعلم علم بالكلي» كما قال أرسطو قديماً، لكنّا نقصد أنّ الوعي الذاتي الذى هو الأساس الحر للذاتية هو نفسه الأساس الأوّل للاهتمام الحقيقي بالعلم، فهو الذى يجعل من** البحث العلمي عملاً نظرياً، بحيث يكرس المرء نفسه للعلم، و لمملكة الروح الفكرية الحرة، بغض النظر عما تؤدي إليه من تحقيق أهداف عملية: كالحصول علي منصب أو وظيفة أو درجة أو حتى جوائز أو شهرة حيث لا يوجد فى تحقيق هذه الأهداف أي اهتمام علمي أصيل و لا عناية حقيقية نحو العلم. وإنّما هو دليل على أنّ الفرد لم يبلغ بعد من النضج المرحلة التى تمكنه من الوعي الذاتي. إن الاهتمام العلمي الحقيقي الذى يجعل من البحث عملاً نظرياً ينهض دليلاً على انتصار القيمة الداخلية للإنسان.

والواقع أنّ أهمية «الوعي الذاتي» بالنسبة لحقل الدراسات العلمية لا تمكن فقط فى تكريس المرء نفسه للعلم و لمملكة الروح وابتعاده عن الأهداف المادية العملية، بل إنّ «الوعي الذاتي» ليقضى تماماً على ظاهرة نعانى منها وهى ظاهرة انفصام الشخصية الشائعة فى بلادنا حتى بين المفكرين والعلماء، والتى تعنى أنهم لم يتطوروا تطوراً كافياً ليصلوا إلى مرحلة الوعي بذواتهم.[١١]

الوعي السياسي

مع الوعي السياسي نكون قد وصلنا إلى «مربط الفرس» ــ كما يقولون ــ فى بحثنا هذا، ذلك لأنّ الوعي الذاتي لا يتجلى على الأصالة إلا مع «الوعي السياسي» من ناحية، كما أنّ النظم السياسية قد تطمسه من ناحية أخرى. و على القارئ أن يضع فى ذهنه الملاحظات الآتية:-

(١) إذا كان الوعي الذاتي، كما سبق أن رأينا، هو الذى يميّز الإنسان عن الحيوان، فهو أيضاً الذى يشكل ماهية الحرية الإنسانية فإذا كانت الحرية الحقيقية تعنى ألا ترتبط الذات البشرية إلا بنفسها فقط، فإنّ ارتداد الذات إلى نفسها، وارتباطها بذاتها يعنى أنّها حرّة. فإذا أصبح الوعي الإنسانى ذا بعد واحد، بحيث لم يرتد إلى نفسه، استحال أن تقول عن الإنسان فى هذه الحالة أنّه حر. لأنّ الحرية هى التحديد الذاتي، و هى الارتباط الذاتي بحيث لا أطيع سوى نفسى.

(٢) إذا كـان الوعـي الذاتـي هـو ارتباط الذات بنفسها أو تحديدها لذاتها، وتلك هي الحرية الحقيقـية الـتى تعـنى التحديد الذاتي، تعنى أيضاً الاستقلال الذاتي[١] كما ذكر كانط من قبل. وتلك هـى الشخصـية الإنسـانية الحقيقـية: الشخصـية المتكاملة التى يمكن أن تكون متدينة حقاً، و أن تمارس الفضائل الأخلاقية المختلفة، و تعرف حقوقها السياسية الأساسية و تحرص عليها.

(٣) إذا فقـد الإنسـان طـرفاً من طرفى الوعي الذاتي، فأصبح وعياً ذا بعد واحد فحسب، فإنـه يهـبط إلى مرتبة الدواب لا يفكر، بل يفكر له الآخرون، و لا يكون حراً، و لا يدرك أنّه لـيس حـراً، و تلـك هى **الطامة الكبرى فى هذه الحالة. و لقد حدث ذلك مراراً طوال التاريخ: حـدث فى العصـور الوسطى المسيحية عندما سرقت الكنيسة الكاثوليكية هذا الوعي، و** تركت للإنسـان الوعـى الحـيوانى الفطري ذا البعد الواحد، فلم يعد فى استطاعته أن يقول «أنا»، لأنّ الـذات لم تعد تنعكس على نفـسها، و لهذا فلم يكن فى استطاعته أن يفكر، فقامت الكنيسة بهذا الـدور الهـام نيابة عنه، فكانت هى التى تفكر له، و عندما بدأ يتحرر فى عصر النهضة الأوربية، جـاء التعـبير عن اسـترداد هذا الوعي المفقود و عودة الوعى الذاتي إلى الإنسـان ــ على لسان ديكـارت الـذى عُدّ أعظم انجاز قام به عندما استطاع أن يقول: «أنا»: أنا أفكر، و أنا أشك، و أنـا أرغـب، وأنـا أريـد، و هو ما عبَّر عنه الأديب الفرنسي كورنّي على لسان ميديا Medea بطلة مسرحيته الشهيرة فى حوارها مع نفسها عندما قالت:

«الوطن ينبذك، و الزوج خائن
فما الذى بقي لك فى هذه المحنة السوداء؟»

و أجابت:

«بقيت لى نفسي، نفسي وحدها، و فيها الكافية!»

(٤) و حـدث فى نهاية تاريخنا أيضاً أنّ فقدنا الوعي الذاتي ــ و لا نزال ــ عندما سرقت نظم الحكم فى بلادنا هذا الوعي، فمنعته من أن يرتد إلى ذاته ليصبح وعياً ذاتياً، وتركت للمواطن ذلك الوعي الحيوانى ذا البعدا لواحد، بحيث لم يعد فى استطاعته أن يقول «أنا»: أنا الذى أحكم، و أنـا الـذى أضـع القوانين، و أنا الذى أصنع القرار السياسي.ــ ليست هناك هذه «الفردية» القادرة على أن نقول: «أنا» لأنّ الحاكم قد عجنهم جميعاً فى كتلة واحدة لا تمايز فيها ولا تفرد. بل أصبح «التفـرد» والتفوه بكلمة «أنا» خطيئة تستوجب التعوذ، فيردفها صاحبها فى الحال بعبارة: «أعوذ بـالله مـن كلمـة أنـا»! ــ مع أن ازدهار الحرية السياسية لا يكون إلا عندما يشعر المواطن بذاته علـى أنّـه فـرد أو شخص له وعيه الذاتي الذى يترتب عليه حقوق أساسية ليست للحيوان. أما

---

[١] autonomy

سـرقة هـذا الوعي فهى تعنى تدمير الإنسان، و تحطيم قيمه، و الهبوط به إلى مستوى الدواب، و تحـويل الشـعب إلى جماجم، و هياكل عظمية تسير فى الشارع منزوعة النخاع، شخصيات تافهة تطحنها مشاعر الدونية والعجز و اللاجدوى كما قلنا فى مكان آخر![١٢]

(٥) الوعـي السياسـي الـذى يقـوم أساساً على «الوعي الذاتي» وعي المواطن بحقوقه الأساسـية: حقه فى الحياة، و فى الملكية، وفى التفكير، و فى الحرية، و فى التعبير عن آرائه و أفكاره، حقه فى أن يعامل كغاية فى ذاتها، و ليس كوسيلة لتحقيق مآرب الآخرين حتى ولو كانـوا الحكام ـ حقه فى الكرامة و الاحترام ...الخ هذا الوعي السياسي لا يزدهر إلا فى نظام سياسي جيد.

(٦) الـنظام السياسـي الجـيد هـو إذن الأسـاس فى نمـو الوعـي الذاتي، و ازدهار الوعي السياسـي، و لن يتحقق ذلك إلا بالتطبيق الدقيق للديمقراطية ـ لا مجرد التمسـح بها (و إن كان ذلك هو فى حد ذاته اعترافاً ضمنياً بأنّها النظام الأمثل الذى وصلت إليه البشرية) ـ أو كتابتها بخـط عـريض فى الدسـتور كمـا تفعـل، تقـريباً، جمـيع الأنظمـة العربية!. الحل هو أنّ تتحول الديمقـراطية إلى سلوك فى حياة المواطن، فيحترم حقوق غيره بقدر ما يتمسك بحقوقه و يحافظ علـيها و لا يفـرط فى شـىء مـنها، و الـنظام السياسـي الجـيد هـو الذى يترتب عليه النظام الاقتصادي الجيد، و ليس العكس، النظام الذى يرتضيه الناس جميعاً، لأنّهم يحكمون أنفسهم، و يوجهون اقتصادهم الوجهة التى يرضونها.

(٧) النظام السياسي الجيد الذى ينمو فيه الوعي الذاتي و يزدهر الوعي السياسي هو الذى يسـتمتع فـيه المواطـنون بحقوقهم الأساسية و يمارسون حريتهم كاملة غير منقوصة. و المجتمع الذى لا توجد فيه الحريات و لا تحترم الحقوق، و لا يحكم المواطنون أنفسهم، و لا تكون الأمة مصدر السلطات . . الخ لا يمكن أن يكون مجتمعاً حراً مهما يكن شكل الحكومة.

(٨) الـنظام السياسـي الجيد هو الذى يُفرز، على نحو طبيعي، الأخلاق الجيدة، فيؤدي فيه المواطـنون واجباتهم، فيقومون بأعمالهم و وظائفهم بالتزام ينبع من الداخل لا من الخارج، من صميم الشخصية الإنسانية المتكاملة!

(٩) لـيس مـا ينقصنا هو الأخلاق كما يظن البعض، ولا العودة إلى الله كما يتوهم البعض الآخـر. بـل أنّ مـا ينقصـنا حقاً هو الشخصية الإنسانية المتكاملة التى نما فيها الوعى الذاتى، فـنالت كـل حقـوقها و شعرت بكرامتها وقيمتها الإنسانية. فإذا كان الحكم الاستبدادي يعجن المواطـنين جمـيعاً بحيث يصبح الفرد مدمجاً مع غيره فى كتلة واحدة لا تمايز فيها، كما هى الحال فى قطيع الغنم، فكيف يمكن أن تكون للأغنام أخلاق ؟! و كيف يمكن أن نتوهم أن تعود إلى الله أو أن يظهـر المتدين الحق، لا الزائف و لا المدّعى ؟! كلا! ليس للحيوان أخلاق، و لا يمكن أن

ننتظـر مـنه تديناً...! و هكذا نصل إلى نتيجة بالغة الأهمية هى أنّ الأخلاق نتيجة مترتبة على النظام السياسي و ليس العكس!

(١٠) وفضلاً عن ذلك فإنّ الدين يتلون بلون النظام السياسي، و نحن نعرف كيف حفر بعض رجال الدين و نقبوا ـ ابان حكم الملك فاروق ـ حتى استخرجوا شجرة عائلته الموقرة و نسبوه، فى النهاية إلى الرسـول الكـريم! بـل أعجب العجب أن يكون هذا النّسَب عن طريق أمه الملكة نـازلى الـتى كان رجل الشارع يعلم أنّها تكاد تقترب من البغايا لكثرة مالها من عشـاق ـ ذلك فى التاريخ القريب، أمّا التاريخ البعيد فسوف يجد القائد أمثلة لا حصر لها فى مكان آخر.[١٣]

أزمة تطبيق الديمقراطية

إذا كانـت الديمقـراطية هى النظام الذى يسمح بنمو «الوعي الذاتي» إلى أقصي مداه بحيث يظهرأثـره واضـحاً فى ميدان الأخلاق، و الدين، و العلم. كما يسـمح بتطور «الوعي السياسي» الـذى يجعل المواطن علي وعى بحقوقه الأساسية ـ هذه الديمقراطية يتشكك البعض فى تطبيقها فى مجتمعاتـنا و يذهـبون إلى أنّ «الديمقـراطية لا تحـل مشكلات العالم الثالث».[١٤] وربما كان الـسبب المشـترك عند معظم معارضى الديمقراطية هو أنّنا مجتمع تتفشي فيه الأمية و الجهل. و مـن ثم فلابـد مـن «فترة انتقال» و انتظار حتى يتهيأ الناس لممارسة هذا النظام. لكنّي أود أن أسوق الملاحظات الآتية:

أولاً: لابـد مـن الاعتراف بأنّ الديمقراطية فى مثل هذا المجتمع سوف تتعثر و تقع فى كثير مـن الأخطاء، و سوف يعانى الناس معاناة شديدة من تطبيق مثل هذا الحكم الذى لم يألفوه، لكـن لا مـندوحة لـنا من المرور بهذه التجربة، ثم إنّ الديمقراطية ـ فى جوهرها ـ ممارسة، وليسـت مجـرد مجمـوعة من الأفكار النظرية التى يمكن أن تحفظ عن ظهر قلب. الديمقراطية ممارسة مثلها فى ذلك مثل قيادة السيادة و تعلّم السباحة لابد من النزول فى الماء، و مواجهة التيار. ومصارعة الأمواج، و الوقوع فى الخطأ مرة مرة إلى أن نتعلم كيف نسبح ثم كيف نجيد السباحة.

ولابـد أن نذكـر هـنا مثالاً توضيحياً هاماً لما نقول، فقد كتب الأستاذ أحمد بهاءالدين ذات مـرة يعـيب علـى مـا حـدث فى نقابة المحامين من هرج و مرج و خروج عن اللياقة و آداب المناقشة أثناء انتخابات النقابة و أردف ذلك بسؤال ساخر: «أهؤلاء هم الذين يطالبون بتطبيق الديمقـراطية علـى مسـتوي الدولـة، و لـيس فى استطاعتهم تطبيقها فى نقابتهم ؟!». لكنه نسى للأسـف أنّ الديمقـراطية ممارسـة: و ليسـت مجرد أفكار و ثقافة، وأنّ هؤلاء حرّم عليهم نظام الحكـم القائم وقتذاك، ممارسة الديمقراطية لأكثر من ربع قرن. ومن ثم فان عليهم أن يبدأ ومن الصفر ومن هنا تأتى خطورة «فترة الانتقال» التى تتردد أحياناً.

وإذا كانت قمة الديمقراطية فى العالم هى الموجودة الآن فى انجلترا. فإنّ الأمر لم يكن وليد المصادفة، و لم يظهر فجأة، بل جاء نتيجة معاناة شديدة، وعلى مدى قرون طويلة. فقد بدأت المحاولات منذ القرن الثالث عشر، وظلت التجربة تتعثر، و تصلح من نفسها، ثم تعود فتنكب الطريق، و تكبو ثم تقف على قدميها من جديد ـ إلى أن وصلت إلى صورتها الحالية.

ثانياً: ثم لماذا لا نسأل أنفسنا ـ بصدد التعليم و التعلم ـ هل كان شعب أثينا متعلماً، و هو الشعب الذى بدأت منه الديمقراطية رحلتها الطويلة؟! يقول جومبرز:

لقد كان الرجل اليونانى يفضل أن يتعلم سماعاً على أن يأخذ العلم عن طريق الكتب. و لهذا فقد أخذ الشاعرو فى فترة الازدهار يختفى ليحل محله السوفسطائي (الفيلسوف السياسي) الذى كان يرتدى فى كل مكان العباءة الأرجوانية التى كان يرتديها الشاعر. و يحضر الأعياد العظيمة نفسها، و يُلقى خطباً مبتكرة، و مواعظ بدلاً من القصائد القديمة التى كانت تصور البطولة.(١٥)

و معنى ذلك أنّ السوفسطائيين قاموا بدور تنويرى هام و معنى ذلك أنّه كانت هناك يقظة سياسية هامة بدلاً من التعليم هى التى مكنّت شعب أثينا من ممارسة الحكم الديمقراطي.

ثالثاً: و نفس السؤال لابد أن نطرحه بالنسبة لشعب الماجنا كارتا[١] (المعهد الأعظم) عام ١٢١٥ الذى ثار فى وجه الملك جون وانتزع منه هذه الوثيقة العظيمة. ثم هل كان ثوار باريس عام ١٧٨٩ شعباً متعلماً؟ لقد وصفهم «سارتر» فى كتابه «نقد العقل الجدلى» بأنهم كانوا مجموعة من الأصفار أو نقاط من الضعف والخوف والرعب، انقلبت فجأة إلى قوة عارمة و تيار مدمر اكتسح أمامه كل شيء: أطاح بالملك، ونظامه و بالنبلاء و رجال الدين. فهل كان شعب باريس فى ذلك الوقت شعباً متعلماً أو مثقفاً بالقدر الذى يريده المعترضون ويشترطونه لتطبيق الديمقراطية؟ كلا ولهذا قيل يومها أنّ الإحساس بالظلم (بمعنى يقظة الوعي السياسي)، و ليس الظلم هو الذى أدى إلى الثورة.

رابعاً: ما المطلوب إذن لتطبيق الديمقراطية؟ الأمر الجوهرى فى رأينا هو الوعي السياسي و هو غائب عندنا حتى بين المتعلمين، و هذا هو السبب فى أنّنا يمكن أن نتخلى بسهولة عما حققناه من مكاسب بسهولة شديدة على نحو ماحدث فى بداية الثورة المصرية التى لم تجد أدنى صعوبة فى تحويل دفة الحكم من النظام النيابى الدستوري [رغم ما فيه من ثغرات] إلى نظام ديكتاتوري عسكري يضع البلاد فى معتقل كبير!

إنّ تربية الوعي السياسي و تنميته مهمة تقع على عاتق المثقفين المستنيرين الذين ينبغي عليهم القيام بدوري تنويري خطير فيما يشبه ما قام به المفكرون والفلاسفة التنويريون فى

---

1. Magna Carta

أوربـا فى القرن الثامن عشر فمهدوا بذلك لقيام الثورة الفرنسية و ما نحن فى أمس الحاجة إليه هو هذا الوعي السـياسي الذى يحقق توحداً بين ماهية الإنسان و حريته. بحيث يفقد وجوده فى الحال إذا فقد حريته.[١٦]

خامساً: سؤال أخير نوجهه إلى مَنْ يثيرون الاشكال السابق فى وجه تطبيق الديمقراطية فى بلادهـا هـو: إذا كانت الديمقراطية اللبرالية لا تصلح لنا بسبب ظروفنا الخاصة. فما هو البديل الـذى تـرونه صـالحاً و مناسـباً لـنا فى فترة الانتقال المزعومة؟ **أهو النظام الاستبدادي الذى يطمـس معالم الشخصية الإنسانية، حتى يتمكن من قيادة الناس بالعصا؟! أهو التطبيق الحرفى لكلمـة «السياسـة» العربية التى تعنى «ساس، يسوس»، أعنى أن يكون الحاكم** سائساً للخيل يقوم بترويضنا لأننا أقرب إلى الحيوانات منا إلى البشر؟ ألستم بذلك تلتقون على صعيد واحد مـع مونتسكيو (و غيره من المفكرين) الذى ذهب إلى أنّ الديمقراطية لا تصلح للعالم الإسلامي، وإنّما أنسب النظم لحكم هذا العالم هو النظام الاستبدادي؟!

فإن قيل أنّ البديل هو «نظام الشورى» قلنا إنّه ليس هناك نظام بهذا الاسم، بل هناك آيتان كـريمتان تحـثان الناس على ممارسة الديمقراطية! فإن كان المقصود هو النظم السياسية التى ظهرت طوال التاريخ الإسلامى! قلنا إنّها كانت أسوأ النظم استبداداً و أشدها عنفاً و طغياناً.[١٧]

فـإن قـيل أنّ مـا نقصـده، و مـا نريده، هو«المستبد العادل» أو «المستبد المستنير»، قلنا إنّه من ناحـية «مصـطلح غـربى» ظهـر فى الفكـر السياسـي الأوربى فى القرن التاسع عشر، فضلاً عن أنّ المصـطلح مـن ناحـية أخـرى تـناقض فى الألفاظ لأنّ الاستبداد بأيّ معنى تريد نوع من «الظلم»، فكـيف يمكـن للظـالم أن يكون عادلاً؟! أو أن يكون مستنيراً؟ و من ناحية ثالثة فإن مَنْ يصل إلى أفكـار يـرى أنّها فى صالح المجتمع عليه أن يطرحها للنقاش، و مهما كانت صالحة، فان ذلك لا يبرر إكـراه الآخـرين علـى الآخـذ بها أنْ هم أصروا على رفضها ! بل إنّ الإيمان نفسه لا يجوز فرضه على الناس و إجبارهم عليه «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ؟!»(آية ٩٩ يونس).

إشكالات أخرى

لقـد أدى غـياب «الوعـي السـياسـي» فى فكرنا إلى إشكالات أخرى كثيرة أهمها ما ظهر حـول تطبيق النظام الديمقراطي اللبرالى من ناحية. و حول الفهم المغلوط للنظام السياسي الذى خلـط بـين «الأخـلاق و السياسـة» مـن ناحـية أخرى. و سوف نتحدث فيما يلي عن هذه الإشكالات بشيء من الإيجاز.

أ) تطبيق النظام الديمقراطي اللبرالى

أولاً: ذهب كثيرون إلى معارضة تطبيق النظام الديمقراطي اللبرالى (و نحن نضيف صفة اللبرالى حتى نبعد عنها اللصوص و الأفاقين الذين يسرقون اللفظ و يفرغونه من مضمونه) فى بلادنا بحجة أنّه نظام «غربى» و «مستورد» فكيف يجوز لنا نحن العرب أن ننقل عن الغرب تجربته. غير أنّ هذا الاعتراض لا يدل إلا على قصور فى الوعي السياسي و ذلك لعدة أسباب:

(١) الديمقراطية ليست نظاماً غربياً بقدر ما هى تجربة إنسانية للإنسان بما هو انسان ، فهى **وليدة صراعات طويلة من أجل الحرية و المساواة و هما عصبا الديمقراطية.**[١٨] **أعنى أنّها تجربة إنسانية عالمية فى المقام الأول؛ و ليست تجربة الآخرين المختلفين عنا ، و لا يجوز لنا أنْ ننقل عنهم ـ إنّها** تجربة الروح البشري السارى فى التاريخ ـ أن جاز استخدام المصطلح الهيجلى ـ الذى يحتم أن تتحقق الحرية و المساواة للإنسان بما هو إنسان، أو يتحقق العقل فى عالم الواقع، و هو يقضى أن «يحكم الفرد نفسه» ليكون حراً، و أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ليكون حراً أيضاً. و بذلك يتحقق الاستقلال الذاتي[١] للفرد الذى أشار إليه كانط ـ و تكون حريته كما أشار هيجل هى «التحديد الذاتي»[٢] بحيث يأتى سلوكه معبراً عن ذاته، و أن يصنع هو نفسه القوانين التى يسير عليها، فيصبح هو الذى يحدد نفسه بنفسه. و يكون سلوك الفرد فى هذه الحالة صورة مصغرة من الديمقراطية الكبرى فى الدولة التى تعنى أن يضع الشعب قوانينه بنفسه، و أن يحكم نفسه بنفسه.[١٩]

(٢) و من ناحية أخرى: ماذا لو قلنا لكم أنّ اليابان تطبق الديمقراطية و هى ليست دولة غربية، و أنّ الهند تطبق الديمقراطية و هى ليست دولة غربية، و أنّ دولاً آسيوية كثيرة ـ و ربما افريقية أيضاً ـ تسير فى نفس الطريق؟! ألا يدلّ ذلك على أنّها تجربة انسانية؟

(٣) و أخيراً لستُ أدري لِمَ الحساسية من الديمقراطية «الغربية»، و نحن نستفيد، و نقتبس، و ننقل من الغرب آلاف الأفكار فى جميع المجالات: من السينما إلى المسرح، و من الإذاعة إلى التلفزيون، و من الاقتصاد إلى أعمال البنوك، ومن أجهزة الكمبيوتر و المحول إلى أدوات و آلات لا حصر لها ـ فهل توافقون على ذلك كله، ولكنّكم ترفضون نقل العلاج لأمراضنا السياسية، كما ننقل عنهم العلاج لأمراضنا الجسمية.

ثانياً: من الأخطاء التى تتمّ عن قصور فى الوعي السياسي أيضاً الظن بأنّ للديمقراطية شكلاً واحداً معيناً و عدداً ينبغى أن يطبق بحرفيته ـ و هذا غير صحيح، فبعض الولايات السوسرية لا تزال تأخذ بنظام الديمقراطية المباشرة ـ و حتى فى الديمقراطية النيابية ـ أى غير المباشرة ـ

---

1. autonomy
2. self-determination

هـناك اخـتلافات واسـعة بـين الـدول التى تطبقها: فانجلترا ملكية رانية أخذ بالنظام البرلمانى، والولايات المتحدة جمهورية رئاسية تأخذ بالنظام الرئاسي. و فرنسا تجمع بين النظامين! وهناك تداخل بين السلطات الثلاث فى انجلترا، و فصل حاسم بين هذه السلطات فى فرنسا، و لا يجوز للـرئيس الأمريكـى حـل الـبرلمان، مع أنّ هذا الحق مكفول فى فرنسا و انجلترا. و يشترك أن يكـون الـوزراء جميعاً أعضاء فى البرلمان فى انجلترا، مع أنّ ذلك غير جائز لا فى فرنسا و لا فى الولايات المتحدة وهكذا. فالمهم فى ذلك كله أن تجد أسس الديمقراطية: الحرية والمساواة، وحق الشـعب فى أن يحكـم نفسـه بنفسه، و أن يحاسب الحاكم، و أن يعزله إذا انحرف: فلا أحد يعلو على القانون!

و لسـت أدري لِمَ نجد حرجاً فى الاستفادة من الأنظمة الديمقراطية المتقدمة أياً كان شكلها. فى حين أنّ التاريخ يظهرنا على أنّ الولايات المتحدة الأمريكية، قد استفادت من الديمقراطية الإنجليـزية، رغـم مـا بيـنهما من «استعمار» وعداء، و حروب. وإنّ فرنسا قد استفادت من التجربتين الإنجليزية والأمريكية معاً فى وضع نظامها الدستوري.

ب) الفهم المغلوط للتنظيم السياسي

يتـرتب علـى غياب الوعي السياسي كثير من الإشكالات، بل و الأغاليط التى تضر بحياة المجتمع. و لقد سبق أنّ عرضنا لبعض هذه الإشكالات. و سوف نعرض فيما يلي للفهم المغلوط «للتنظيم السياسي فى الدولة».

و الواقـع أنّـه إذا غاب الوعي السياسي غابت معه حقوق الإنسان كإنسان، و على رأسها أنّه ينبغـي أن يعامـل كغاية فى ذاته (أي كوعي ذاتي)، لا كوسيلة لتحقيق مآرب الآخرين (أي مجرد جمـاد أو حيوان). ثم كمواطن فى دولة له العديد من الحقوق الأساسية التى لا يكون مواطناً ما لم يمارسـها: كحـق الحـرية بأنواعها وكذلك المساواة، واختيار الحاكم، و عزله إذا انحرف. وسن القـوانين، وإعـلان الحـروب و عقـد المعاهدات. و مالم يحدث ذلك فسوف يهبط المواطنون إلى مسـتوي الـدواب مـن الناحية العملية، و سوف يوضعون، من الناحية النظرية، فى أسفل البناء السياسـي، فليس لهم رأي و لا مشورة، و لا تقدير و لاقيمة. و فى هذه سوف يتم تشييد البناء بطـريقة مقلـوبة أو معكوسـة أعـنى من أعلى إلى أسفل. و بدلاً من أن يبدأ البناء من الشعب الـذى هـو صـاحب المصـلحة الحقيقية فى إقامة الدولة، و تشييد النظام السياسي، و الذى هو مصـدر السـلطات فى المجـتمع ـ فإنّـه يبدأ من الحاكم، و يعتبره الرأس، و القلب، و المحرك، و المدبر أما الناس فلأنّهم بلا قيمة فما عليهم سوى السمع و الطاعة فحسب.

و سوف نوضح ذلك على المستويين العملي و النظري معاً.

١) على المستوي العملي

لـو ألقينا نظرة سريعة على تاريخنا الإسلامي، لوجدنا أنّ العامة لم يكن لهم شأن فی اختيار الحـاكم أو الـرئيس أو الخلـيفة، لأنهـم لا يسـتطيعون تقييم الناس، ولا يحسنون الاختيار لهذا المنصـب الكـبير ــ فيما يقول أحد المؤرخين الإسلاميين صراحة.[٢٠] و يروى أنّ عمر أراد أن يعـرض أمـر الشـورى علـى جماهير الحجاج، فذكّره بعض الصحابة بأنّ الموسم يجمع أخلاط الـناس، و مَن لا يفهمون المقال فيطيرون به كل مطار. و أنّه يجب أن يرجیء هذا إلى أن يعود إلى المدينة، فيلقيه على أهل العلم و الرأي ــ ففعل.[٢١]

و عـندما انـدفعت الجمـاهير عقب مقتل عثمان إلى علي بن أبى طالب يريدون له البيعة، أدرك أنّ سـيل الـناس سيل شعبی فصاح فيهم: «إنّ هذا الأمر ليس لكم، إنّه لأهل بدر... أين طلحة و زبير و سعد؟!»[٢٢]

و الواقـع أنّ الحـط مـن قـيمة «العامـة ــ أو السواد الأعظم من الناس ليس سوى نتيجة منطقـية متـرتبة علـى غياب «الوعي السياسي»، بل على غياب الوعي الذاتي أصلاً الذي به يكـون الإنســان إنســاناً. و عـندئذ يكـون الناس لا شيئاً، و يكون الحاكم كل شیء، و كل ما ينبغـي عليهم عمله هو اتباعه و محاكاته «إذا أحبَّ شيئاً أحبه الناس، و إذا أبغض شيئاً أبغضه الناس»، فهو المثل الأعلى الذى يحتذى!

و أرجـو أن لا يحـتج أحـد بوجـود البيعة التى كانت مجرد إجراء شكلي لا قيمة له، فهی أحـياناً تجرى لطفل صغير، و أحياناً أخرى تجرى على مظروف مغلق لا يعلم أحد ما بداخله! ــ و هـى فى جمـيع الأحـوال أقرب ما يكون إلى الاستفتاءات العصرية التى تجري فی بلادنا، و تكـون نتيجـتها ٩٩ ر ٩٩٪ ــ و الكـل يعلم أنّ المواطنين يبايعون و هم كارهون أو يبايعون و السـيف على رقابهم، و مع ذلك فلابد للحاكم من استكمال الشكل! لكنّ الواقع أنّ المواطن لا قـيمة له ولا اعتبار وليس له من الأمر شیء، بل عليه الطاعة المطلقة لولی الأمر حتی ولو كان الأمـر تافهاً أو بغير معنى! و يضرب الحجاج، مثلاً للأمر التافه الواجب النفاذ فيقول: «و الله لا آمـر أحـداً أن يخـرج مـن بـاب مـن أبواب المسجد، فيخرج من الباب الذى يليه إلا ضربتُ عنقه!»[٢٣] ما أرخص عنق المواطن، و ما أشد جبروت الحاكم، اليوم و أمس و غداً!

و لهـذا السـبب فإنّـنا ينبغي أن لا نندهش أن يقوم الوليد بن عبد الملك بعد أن استخلف، بزجر الناس عن التفكير فی السياسة و مزاولتها. و قد بدأ عهده بتخويف أهل الشام و الأمصار الأخـرى محـذراً ــ قال فی خطبته الأولى ــ «أيها الناس عليكم بالطاعة و لزوم الجماعة، فإنّ الشيطان مـع الفرد. أيها الناس مَنْ أبدى ذات نفسه ضربنا الذى فيه عيناه، و مَنْ سكت مات بدائه»[٢٤] و هكذا كان لا بد للمواطن أن يلجأ إلى الصمت ــ واستمر ذلك حتى يومنا الراهن ــ

لكـي يضـمن أن يمـوت بدائـه! و لما كان الشيطان مع «الأنا»، فعلينا أن نـستعيذ بالله من كلمة «أنا» ونندمج مع بقية القطيع!

و هكـذا يظهر أمامنا واضحاً ـ على المستوي العملي ـ البناء المقلوب للدولة الذى يكون فيه الحـاكم هـو كـل شيء، ولا يكون المواطن شيئاً يذكر، و شيئاً فشيئاً يبدأ تقديس الحاكم، وتظهر نغمـة الـتفويض الإلهـي مع ظهور الدولة الأموية و هي النغمة التى سوف تتأكد بوضوح تام عند العباسـيين حـتى يقول المنصور بصراحة و وضوح. «أنا سلطان الله فى أرضه!». و يقول له سفيان الثوري **«إني لأعلم رجلاً واحداً أن صلح صلحت الأمة». فيـسأله الخليفة فى دهشة: و مَنْ هو؟! فـيقول: «أنـت»! و هكـذا يكون فرد واحد هو كل شيء فهو الذى تنعقد عليه الآمال فى** صلاح الأمة!

ثم يرفع الشعراء من نغمة التقديس إلى التأليه، فلا يجد ابن هاليء الأندلسي (٩٣٨-٩٧٢م) بعد ذلك أي حرج فى أن يقول للخليفة الفاطمى المعز لدين الله:

ما شئة لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار
و كأنما أنت النبى محمد و كـأنما أنصارك الأنـصار

* * *

ان مَنْ يطالع تاريخنا من أقدم العصور حتى الآن: من الفراعنة، والبابليين، و الأشوريين إلى يومـنا الـراهن سـوف تتبـيّن لـه هـذه الحقـيقة واضحة وضوح النهار و هي أنّ المواطن «لا قـيمة لـه»، و الطامة الكبرى أنّه هو نفسه راض بذلك و لا يجد فيه انتقاصاً لآدميته. فلا حدّ، للأسـف الشـديد، للانحطـاط الذى يمكن أن ينحدر إليه الإنسـان، حتى ولو وصل إلى مستوي الـدود الـذى لا يعـيش إلا فى الطين، وهو يكتفي فى تبريرالوضع المزدري الذى يجد نفسه فيه بحكـم بلـهاء منها أي «العين لا تعلو على الحاجب»، و أنّ الله خلق الناس درجات، فلا يمكن أن تكـون هـناك مسـاواة و لا حقـوق واحـدة لكافـة المواطنين و هكذا لا يكون للناس عن أنفسـهم سوى أسوأ المشاعر، فلا غضاضة فى انعدام القيمة و فقدان الاحترام و اختفاء الكرامة. ممـا يـدلك علـى مبلغ ضآلة التقدير و الاحترام الذى يكنونه لأنفسهم كأفراد من البشر و لهذا تـراهم يكـتفون بالـدعاء إلى الله أن يـولى علـيهم مَنْ يصلح! مع أنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا هم أولاً من أنفسـهم!

الوعـي الذاتي أولاً ثم الوعي الـسياسي الذى يتفرغ عنه ثانياً مرحلتان أساسيتان لاستعادة الإنسان لقيمته و كرامته و احترامه لنفسه أولاً ثم احترامه للآخرين، و احترام الآخرين له بعد ذلـك ـ لا بسـبب المنصـب، أو الجـاه أو المـولد بل لأنهم بشر غايات فى ذاتها، و لا يمكن أن يكونوا وسائل تستخدم لتحقيق منافع لهذا الشخص أو ذاك.

٢) على المستوي النظري

ما ذكرناه حتى الآن من غياب الوعي السياسي (و الوعي الذاتي بالطبع) لا ينكشف فقط على مستوي الحياة العملية، لكنّه ظاهر أيضاً على المستوي النظري، فكل مَنْ كتب في تراثنا عن بناء الدولة، أقام البناء على نحو معكوس أو مقلوب فبدأ من أعلى إلى أسفل من الحاكم الذي هو كل شيء إلى الشعب الذي هو لا شيء! و سوف نضرب بعض الأمثلة لما نقول:

(أ)- فابن أبي الربيع يرى في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك» منذ فاتحة الكتاب أنّ **الله هو الذي نصّب هؤلاء الحكام ـ و أنّ السبب الذي دفعه إلى تأليف كتابه هو «تعظيم الملوك و توقيرهم» لأنّ الله جلّ جلاله قد خصّ الملوك بكرامته، و مكّن لهم في الأرض، و أوجب على العلماء توقيرهم.**

و ينتهي من ذلك كله إلى القول بأنّ «السعادة العامة هي في تبجيل الملوك و تعظيمها و طاعتها».[٢٥] و هي نظرية و إن كانت غريبة، فإنّها تنسق مع ما كان الخليفة العباسي يحيط به نفسه من قداسة حتى اعتبر ظل الله على الأرض ـ و هكذا يتضح لنا كيف تكون الفلسفة هي عصرها ملخصاً في الفكر!

و يصف ابن الربيع آداب الذل و الانكسار «مع الحاكم المطلق» إذ يجب على الداخل على الملك أن يُسلّم قائماً عن بعد، فإن استدناه منه قبّل الأرض و تنحى عنه، و على الجالس مع الملك ألا يبدأه بالكلام دون أن يسأله، و يجيب حينئذ مع خفض صوته، فإن سكت الملك فلينهض.[٢٦] مما يذكرنا بوضوح شديد، بآداب الحديث في حضرة فرعون و هكذا يكون تاريخنا موصولاً!

و هكذا ينظر ابن أبي الربيع إلى شخصية الملك على أنها أولاً شخصية مقدسة، و هي ثانياً الشخصية الرئيسة في الدولة، ثم تأتي بعد ذلك شخصية تالية في الأهمية هي «شخصية الوزير» إذ لابد لمن تقلّد الملك من وزير مُنظّم للأمور، معنى على حوادث الدهور على حد تعبيره.[٢٧] ثم يتحدث عن «الحاجب» و عن «القاضي» و «صاحب الشرطة» وعن «جامع المال»، أما «الشعب» أو العامة أو الرعية فيرى ابن أبي الربيع أنّه ينبغي على الملك أن يشغلهم في صناعتهم حتى لا يجدون فراغاً للتدخل في أمور السلطان! فالتدخل في شئون الحكم ليس من اختصاصهم! كما يرى أنّ الملك بالنسبة للرعية أشبه بالطبيب بالنسبة للمريض، فالطبيب غرضه شفاء المريض، كما أنّ هدف الحاكم المطلق مصلحة الرعية!

(ب) وبناء الدولة من أعلى إلى أسفل بحيث يتربع الحاكم المطلق على قمة البناء السياسي فكرة بالغة الوضوح عند «الفارابي» فهو في كتابه *آراء أهل المدينة الفاضلة* يعرض في خمسة و عشرين فصلاً لموضوعات مينا فيزيقية، ثم يعرض في اثنى عشر فصلاً للبناء السياسي للدولة.

ومـع أنّ هـذا القسـم الثانى هو المقصود بالذات من كتابه، فإنّه فى واقع الأمر لم يشغل إلا نحو خمسي الكتاب، بينما شغل القسم الأول ثلاثة أخماسه[٢٨] و السبب فى رأينا أنّه الأساس الميتافيزيقي الذى سوف يقيم الفارابى البناء السياسي للدولة الفاضلة على غراره. فهى لا تكون فاضلة حقاً و كاملة حقاً: «إلا إذا كان الحاكم فيها شبيهاً» بمدبر الكون. و كانت مراتب الناس السياسية تحاكى الموجودات الطبيعية فى العالم! فكما أنّ الموجودات فى الكون ترتب ترتيباً هرمياً من أعلاها و هو الله إلى أسفلها الجمادات؛ فإنّ أجزاء الدولة لابد أن تبدأ من القمة، أي من أهم جزء فى المدينة و هو الحاكم، ثم نهبط سُفلاً إلى مَنْ هو أدنى منه.

ويكفى أن نذكر سريعاً بعض عبارات الفارابى يقول فيها: «إنّ السبب الأول (الله) نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها».[٢٩] و يقول فى كتاب *السياسة المدنية*: «و مدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات».[٣٠] و كما أنّ الوجود الإلهي هو أكمل ألوان الوجود فى مراتب الموجودات، فكذلك رئيس المدنية هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه». بل إنّ الفارابى يذهب إلى أغرب من ذلك عندما يقول إنّ رئيس المدينة يوجد أولاً ثم تكون المدينة، و ما تتألف منه من أجزاء! و العبارة تنم عن تقديس واضح للحاكم فهو الأساس و هو البداية و القلب و المحرك.[٣١]

(ج) و على الرغم من أنّ «الماوردي» كان فى أحكامه السلطانية أكثر اعتدالاً من غيره، فقد ظل بناء الدولة، رغم ذلك على نحو ما هو عليه بناء معكوساً أو مقلوباً يسير «من أعلى إلى أسفل، و بقيت منزلة الحاكم كما هى» «فلولا الحاكم لكان الناس فوضى مهملين و همجاً».[٣٢] فلا يمكن تصور دولة بغير حاكم ينظّمها، و يضع قواعدها. أما اختيار هذا الحاكم فيقوم به، فى رأيه أهل «الحل و العقد» الذين اختلف العلماء فى عددهم، فقال قوم أنّهم سبعة، أو ستة، و قال آخرون تنعقد الولاية بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين، كما يصح عقد النكاح بولى و شاهدين! وقالت طائفة أخرى تنعقد بواحد! ثم يتحدث الماوردي عن «ولاية العهد» التى يجيزها بناء على أنّ الخلافة ثبتت لعمر لأنّ الخليفة أبا بكر عهد بها إليه من بعده الخ. و هكذا تعول الخلافة إلى ملكية وراثية فى أسرة الحاكم، و يصبح اختيار الحاكم أثراً بعد عين! ثم ينتقل «الماوردي» فى فصول طويلة إلى الحديث عن المناصب العامة كالوزارة و حكام الأقاليم و الأمصار، و المناصب الخاصة فى مجالات عامة كالقضاء، و نقيب الجيوش.

وهكذا نجد أنّ بناء الدولة عند الماوردي، كما هى الحال عند غيره، يسير من القمة إلى القاع، من قمة الهرم إلى السفح من أعلى حيث يتربع الحاكم إلى أسفل حيث يستقر أفراد الشعب.

(د) ولا أظن أنّنا بعد ذلك كله، بحاجة إلى أن نعرض نماذج من تفكيرنا السياسي لنبرهن على هذا البناء الهرمي الذى يجعل من الحاكم الرأس والقلب و المدبر، و المحرك، والسبب الأول أو يشبهه.

كما فعل الطرطوشي فى سراج الملك بأنّه «السلطان كالغيث الذى هو سُقيا الله تعالى، و بركات السماء، فيه حياة الأرض ومَنْ عليها»[٣٣] و هو مثل الفارابى ـ يقارن بين وجود الله و وحدانية و تدبيره للعالم، و وجود السلطان الواحد فيقول: «كما لا يستقيم سلطانان فى بلد واحد لا يستقيم الهان للعالم. و العالم بأسره فى سلطان الله تعالى، كالبلد الواحد فى يد سلطان الأرض»! و يقول أيضاً «اعلموا أنّ منزلة السلطان من الرعية هى بمنزلة الروح من الجسد».[٣٤]

و نحن لا نريد من القارئ أن يظن، ولو للحظة واحدة، أنّنا نقلل من أهمية الحاكم فى الدولة؛ بل نستهدف ثلاثة أمور:

الأوّل: أن نبين أنّ البناء السياسي للدولة كان عند مفكرينا السياسيين مقلوباً، لأنّه يصور بأمانة واقع الحياة السياسية فى عصرهم؛ فهو لا يهتم بالناس، أفراد الشعب، أو الرعية، أصحاب المصلحة الحقيقة فى قيام الدولة، بل يهتم بالمركز الأوّل فيها، و الرأس المدبرة لسير الأمور و هى الحاكم أما الشعب فهو كم مهمل لا قيمة له عند كثيرين منهم، و هو عند فريق آخر مجموعة من الأطفال القصر على الحاكم أن يقوم بتربيتهم و تأديبهم و زرع الأخلاق الحميدة فيهم ولو بالقوة! و عند البعض الثالث مجموعة من الحيوانات، فإنْ لم يكن الحاكم حازماً و حاسماً معها «تحرك الحيوان الشرير، و دبت العقرب من مكمنها، و تسقت الفارة، وخرجت الحية» الخ فيما يقول الطرطوشى فى «سراج الملوك».

الثانى: إنّ هذا البناء الذى يجعل من الحاكم كل شىء، و جميع الشعب لا شيئاً، سوف يؤدي فى الحال إلى نظام استبدادي، يقوم فيه الحاكم المستبد بدور السائس كما تفيد كلمة السياسة العربية بحرفيتها من ساس يسوس فهو سائس الخيل أو مروض الوحوش الضارية يسوسها بالعصا إلى ما هو خيرها و صالحها.

الثالث: إنّ هذا البناء النظرى ـ الذى يلخص فكريا الممارسات العملية فى دنيا الناس ـ يدل دلالة حاسمة على غياب الوعي السياسي عند المواطن الذى يقبله و يرضى به. و كذلك الحاكم الذى يدبر أموره، و فى النهاية عند المفكر الذى شيد هذا البناء. فلا أحد منهم يعترف بأنّ هذا المواطن إنسان أي وعي ذاتي (و مازال هذا التصور قائماً حتى يومنا هذا) ـ لابد أن يعامل على أنّه غاية فى ذاته و ليس وسيلة لتحقيق مصالح الآخرين. و أنّ له حقوقاً أساسية تنبع من كونه إنساناً قبل أن يكون مواطناً.

و هكذا لا يكون عند المواطنين ـ الذين يقبلون هذه الأوضاع المزرية ـ عن أنفسهم إلا أسوأ المشاعر. فهم لم يخلقوا إلا ليطيعوا الولاة و الحكام و أولى الأمر منهم، و هذا هو قدرهم المحتوم.

ج) الخلط بين الأخلاق و السياسة

من مظاهر غياب «الوعي السياسي» أيضاً الخلط بين الأخلاق و السياسة و عدم التميز بوضوح بين هذين المجالين المهمين: الأخلاق التى تهتم بسلوك الفرد، و السياسة التى تعنى بسلوك الجماعة، و هو خلط ورثناه عن العصور الغابرة عندما كانت المفاهيم الأخلاقية مدمجة فى العادات و التقاليد، التى تحكم المجتمع فى غيبة القوانين.

وعندما ظهر المفكرون السياسيون لم يتبينوا الفرق بين المجالين بل ساروا فى الخلط بينهما إلى مداه، بل اعتقدوا أنّ مهمة الدولة هى العمل على إدخال المواطنين جنة الفردوس عن طريق إقامة المجتمع «الصالح» أو «الفاضل» الذى يتألف من مواطنين صالحين، وهو مجتمع لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان الحاكم فاضلاً، لأنّ «الناس على دين ملوكهم». ومن هنا أنصب اهتمام المفكرين المسلمين، وغيرهم، على وضع شروط الحاكم الصالح الجدير بحكم المدينة الفاضلة. لكن إذا كان الجو الثقافى الذى ساد مجتمعهم قد سمح لهم بمثل هذا التصور، فإنّنا نعجب أشد العجب أن نجد من مفكرينا المعاصرين مَنْ يأخذ بهذه الأفكار الساذجة.[٣٥] فيظن أن مشكلتنا الكبرى هي سلوك الحاكم الأخلاقي، وليس نوع الحكم القائم أنّ التنظيم السياسى، مع أنّ أسس البلاء هو هذا التنظيم السياسي أى بناء الدولة. فالمفروض فى الدولة ذات التنظيم الجيد أن يحكم القانون، فلا يكون بناء الدولة معتمداً على شخصية الحاكم بحيث ينهار البناء السياسي عندما يموت فرعون.

كما أنّنا لابد أن ننتبه جيداً إلى أنّ الحكم عن طريق مفاهيم أخلاقية، ليس حكماً نسعد به، أو نسعى إليه، فتلك سذاجة كبرى، لأنّ هذا اللون من الحكم هو كارثة بكل المقاييس على جميع المواطنين، لأنّه يحيل الحكم فى الحال إلى طغيان واستبداد.

فالمفاهيم الأخلاقية ذاتية وفضفاضة، وهى ما لم تتحول إلى قوانين سياسية مستقرة هى التى تحكم الجميع، فسوف تستخدمها إرادة الفرد الحاكم وتفرغها من مضمونها لتحكم حكماً ذاتياً تعسفياً قد يسوق الناس إلى السجون، إن لم يكن إلى حبل المشنقة. و كان هذا هو فى الواقع ما أحال الثورة الفرنسية إلى إرهاب لأنّها رفعت شعارات أخلاقية جميلة و نبيلة عن الحرية و الاخاء و المساواة، لكنّها ظلت مفاهيم أخلاقية ذاتية و لم تتحول إلى قوانين تحكم و تطبق فكانت النتيجة: الإرهاب.

غير أنّ ذلك لا يعنى الفصل الكامل بين الأخلاق و السياسة، فالقول بوجود «هوة» يستحيل عبورها بين المجالين قول فاسد، و المنظور الصحيح هو أنّ الأخلاق تظهر أولاً فى سير المجتمعات، و هى تكون فى البداية مدمجة فى العادات و التقاليد التى تنظم المجتمع، كما هى الحال فى المجتمعات البدائية، ثم يحدث التمايز و الانفصال، و تتحول المفاهيم الأخلاقية إلى «مستودع» تستمد منه

السياسة أفكارها: ففكرة «العدالة» وفكرة «المساواة» و غيرهما من الأفكار السياسية الجوهرية كانت أفكاراً أخلاقية ثم تحولت إلى قوانين تنظم المجتمع و تضبط سلوك الناس.

نحن إذن نرفض نظام الحكم الذى يعتمد فى بنائه على الحاكم الأخلاقي الذى يحكم بناء على مفاهيم أخلاقية، أو الذى يعتمد فيه الحاكم على ما يسمى «بالراعي الصالح» صالح الخلق القويم، و نعتبر مثل هذا التصور للحكم تصوراً سيئاً أولاً يتحول إلى حكم دكتاتورى إرهاب، و ثانياً لأنه يسرق الوعي الذاتي عند الناس، و لا يترك لهو سوى الوعي الحيوانى الفطري، و عليه لا يكون لديهم وعي سياسي بحقوقهم و على رأسها حق الحرية فى اختيار الحاكم المناسب و عزله إذا ثبت فساده، و سن التشريعات التى تحكمهم. و علينا أن نستبدل به الحكم الديمقراطى الذى يعتمد على السلطة الشعبية فى صنع القرار من ناحية، و المساواة فى الحقوق، و ممارسة تلك السلطة من ناحية أخرى.

و من بين ألوان الخلط بين الأخلاق و السياسة ما شهدناه فى العصر الحديث عندما يُضفى الحاكم على نفسه ألقاباً أخلاقية كأن يصف نفسه بأنه «أب» لجميع أفراد الشعب و أنّ المواطنين هم «أولاده» أو أنه «رب الأسرة»، «و كبير العائلة» كما كان يفعل الرئيس السادات و هو يشعر بكثير من الفخر و الاعتزاز بهذه الألقاب العجيبة التى لا تجدها قط فى المجتمعات المتقدمة!

و كما يصف غيره نفسه بأنه «الأخ» فلان و «الأخ» علان. و مصدر العجب أنه خلط واضح بين الأخلاق و السياسة. ذلك لأنّ مفهوم الأب أو «رب العائلة» مفهوم أخلاقي و هو واجب الاحترام حتى إذا جانبه الصواب، و لا يجوز لأحد من أفراد العائلة أن يعصى له أمراً أو يوجه له نصحاً! و ليس كذلك الحاكم السياسى! على أننا ينبغى أيضاً أن ننتبه إلى الجانب الأخر من الصورة و هو أن يوصف المجتمع بأنه «عائلة» واحدة أو أسرة كبيرة ، لأنّ الأسرة ـ كالأب ـ مفهوم الأخلاقي و ليس مفهوماً سياسياً.

و كذلك علينا أن ننتبه إلى نقل المفاهيم السياسية إلى مجال الأخلاق كأن نتحدث مثلاً عن «ديمقراطية الأسرة» فهذا خلط من نوع آخر كلا! لا ديمقراطية فى الأسرة، و لا ديمقراطية فى المدرسة! فإذا كان النظام الديمقراطي نظاماً سياسياً جيداً نريد له التطبيق الفعلي و الجاد فى مجتمعنا فلابد أن نكون على وعي بأنّ فى المجتمع جيوباً لا يجوز أن تنطبق فيها الديمقراطية مثل الأسرة، و المدرسة، و الجيش و الشرطة!

إنّ ما نرجوه للإنسان العربى أن «يعى ذاته» و أن يرفض الوصاية فهو ليس قاصراً، و لا ينبغى أن يفرض عليه أحد كيف يعيش لا الحاكم الأخلاقيِ و لا الحاكم الدينى فقد انكوى بنا النظم الشمولية و الدكتاتورية عسكرية و غير عسكرية، و أنّ له أن يمارس حقوقه السياسية عن وعي و تمكن و اقتدار! نريد منه أن يكون قادراً على أن يقول «أنا»: «أنا صاحب هذه الأرض. وأنا الذى أزرعها، وأنا الذى أحصدها، وأنا الذى أدافع عنها إذا استشعرت الخطر، و أنا الذى أدفع الضرائب، و أجلب ميزانية الدولة إذن أنا الذى أحكم، و ليس هناك مَنْ أقدر منى، و لا

أدري مـتى بمشـاكل التنظـيم السـياسي فكما تقول الحكمة الاثينية القديمة «إذا كان الاسكافى هو الذى يصنع الحذاء، فان مَنْ ينتعله هو وحده الذى يعرف أين يضايقه!».

الهوامش:

١. راجع فى ذلك كله د . زكى نجيب محمود، *من زاوية فلسفية*، دار الشروق ـ الطبعة الثالثة عام ١٩٨٢ ص ٥-٤٠.
٢. المرجع السابق حاشية ص ٥.
٣. د. عبد الحميد متولى، *أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث: مظاهرها ـ أسبابها ـ علاجها*. الهيئة المصرية العامة للكتاب طبعة ثالثة ص ٤٩.
٤. *المرجع نفسه*، ص ٥٠.
٥. د . عبد الرزاق السنهورى، *فقه الخلافة و تطورها: لتصبح عصبة أمم شرقية*. ترجمة د. نادية عبد الرزاق السنهورى و مراجعة د. توفيق الشهاوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٩ ص ٦٣-٦٤.
٦. هيجل، *موسوعة العلوم الفلسفية*، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة ص ١٠٣.
٧. ولتر ستيس، *فلسفة هيجل*، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ٤٧٧.
٨. راجع مقال «أخلاق الحيوان حقيقة أم خرافة؟» بالتفصيل فى كتابنا *فلسفة الأخلاق* دار الثقافة للنشر و التوزيع عام ١٩٩١ ص١٩-٤٣.
٩. قارن مثلاً ما يقوله ولتر ستيس من أن جوهر الدين ليس هو «الأخلاق» و إنما هو «الوعى الصوفى» فلا تدين بدون هذا الوعى، فى كتابه *التصوف و الفلسفة* ترجمة د. امام عبد الفتاح امام مكتبة مدبولى القاهرة عام ١٩٩٩.
١٠. قارن *المرجع السابق* ص ٦ .
١١. طالع أمثلة لانفصام الشخصية عند المفكرين و العلماء فى بلادنا مقال «كلكم يبكى ،فمن سرق المصحف ؟» فى كتابنا *أفكار و مواقف* مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ١٧ و ما بعدها.
١٢. راجع كتابنا *الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى* مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧م صراع من الطبقة الثالثة.
١٣. طالع الباب الثالث «الطاغية يرتدى عباءة الدين» فى كتابنا *الطاغية* مكتبة مدبولى الطبعة الثالثة ص ١٨٩ و ما بعدها.
١٤. راجع دراسة بهذا العنوان مترجمة عن *نيويورك تايمز*، جريدة القبس الكويتية عدد ٨٠٩٥ بتاريخ ١٩٩٦/١/٤.
15. T . Gomperz: *The Greek Thinkers : A Study of Ancient Philosophy*. Eng Trans . by Lourie Magnus London 1949 vol . 1 P . 412 .

١٦. راجع ذلك كله فى كتابنا *الطاغية*، ص ٣٧-٣٩.
١٧. مَنْ كان فى شك من ذلك فليطالع كتابنا *الطاغية* دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي «لا سيما الباب الثالث» الطاغية يرتدى عباءة الدين ط ٣ ص ١٨٩ و ما بعدها (مكتبة مدبولى عام ١٩٩٧).
١٨. حلل فقهاء القانون و الفلاسفة الحرية و المساواة إلى أنواع متعددة :

فمن أنواع الحرية:

أ- حرية التفكير والتعبير
ب- حرية التنقل و الغدو والروح
ج- حرية التملك
د- حرية الاجتماع
هـ- حرية الصحافة
و- حرية المسكن و حرمته . . الخ

١٩. راجع كتابنا: *مسيرة الديمقراطية رؤية فلسفية*، ص ٥-٦ من الطبعة الثانية.

و من أنواع المساواة:

أ- المساواة فى تولى الوظائف
ب- المساواة أمام القانون و القضاء
ج- المساواة فى التكاليف و الأعباء
د- المساواة فى فرض الضرائب
ه- المساواة فى آداء الخدمة العسكرية ...الخ

٢٠. د . أحمد شلبى، *السياسة فى الفكر الإسلامى*، ص ٦٣.
٢١. *نفس المرجع*، فى نفس الصفحة.
٢٢. راجع كتابنا ـ *الأخلاق و السياسة : دراسة فى فلسفة الحكم*، ص ٤٥.
٢٣. *الوثائق السياسية و الإدارية للعصر الأموى* د . محمد ماهر حمادى، ص ٥٥ .
٢٤. راجع كتابنا *الأخلاق و السياسة دراسة فى فلسفة الحكم* ص ٤٠ و ما بعدها (من المخطوطة).
٢٥. ابن أبى الربيع *سلوك المالك فى تدبير الممالك* تحقيق الدكتور ناجى التكريتى ـ دار الاندلس بيروت الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ ص ١٧٥- و قارن كتابنا *الأخلاق و السياسة: دراسة فى فلسفة الحكم* ص ١٤٥ و ما بعدها (من المخطوطة).
٢٦. و يذكر الجاحظ رأياً مشابهاً فى باب الدخول على الملوك ـ قارن كتابنا *الأخلاق و السياسة*، دراسة فى فلسفة الحكم ص١٤٩(من المخطوطة).
٢٧. *سلوك المالك*، ص ١٩٤.
٢٨. د. على عبد الواحد وافى، *المدينة الفاضلة للفاراب*، شركة مكتبات عكاظ للنشر و التوزيع بالمملكة العربية السعودية ـ الطبعة الثانية عام١٩٨٤ ص٢٧.
٢٩. *آراء أهل المدينة الفاضلة*، طبعة الدكتور البير نصرى ص ١٢١.
٣٠. *كتاب السياسة المدنية: الملقب بمبادئ الموجودات*، تحقيق د. فوزى مترى نجار ـ دار الشرق بيروت ـ الطبعة الثانية عام ١٩٩٣ ص٨٤.
٣١. قارن كتابنا *الأخلاق و السياسة: دراسة فى فلسفة الحكم*، ص١٥٩ و ما بعدها(من المخطوطة).
٣٢. أبو الحسن الماوردى، *الأحكام السلطانية، و الولايات الدينية*، الناشر مصطفى البابى الحلب ـ القاهرة الطبعة الثانية عام ١٩٦٦ ص ٣.
٣٣. أبو بكر الطرطوشى *سراج الملوك*، المطبعة المصرية عام ١٣٨٩ ﻫ ص ٤٩.
٣٤. *سراج الملوك*، ص ٤٨-٤٩.
٣٥. راجع مثلاً د . محمد يوسف موسى، *نظام الحكم فى الاسلام*، و الدكتور أحمد شلبى *السياسة فى الفكر الإسلامى*.

مفهوم الخيال فى فلسفة الحكمة المتعالية

عند صدرالدين الشيرازى

عبداللطيف محمد العبد[1]

ترجمة موجزة عن حياة الشيرازي

هو صدرالدين: محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامى الشيرازي. الذى اشتهر بين الخاصة بـ «صدرالمتألهين»، و «المُلاصدرا».

وُلد فى شيراز عام ٩٧٩ هـ = ١٥٧١ م، فى أسرة جليلة ذات نفوذ سياسيّ، و مكانة عالية، بل إنّ والده كان وزيراً فى شيراز.

و قد اهتم الوالد الوزير بتهذيبه و تعليمه منذ نشأته، حيث كان يشجعه على طلب العلم و المعرفة؛ فنال قسطاً وافراً من المعارف فى شيراز.

و مما أعانه على التفوق العلمي: طموحه الشديد و ولعه بالعلم، و تفرغه له بكليّته. و شد الرحال إلى أصفهان بعد وفاة والده ليزداد ثقافة و معرفة.[(١)]

و كان الشيرازي يشعر برغبة جامحة فى التأمل و التفكير، و لذا اعتزل الناس إلى منطقة جبلية نائية عن شيراز، ما يقرب من خمسة عشر عاماً.

و فى تلك المرحلة نضج عقله و تبلورت آراؤه و تكاملت فلسفته، بحيث استوعب آراء ألآخرين و مذاهبهم، مما ساعده على تأليف موسوعته الفلسفية الكبرى:[(٢)]

---

١. أستاذ الفلسفة الإسلامية و وكيل الدراسات العليا و البحوث بكلية دارالعلوم، جامعة القاهرة

و كان الشيرازي من المفكرين القلائل الذين جمعوا بين العلم و العمل حتى بلغ الذروة فى ذلك. هذا مع تحليه بخلق رفيع و تواضع و ذكاء وقّاد و بصيرة نافذة و مقدرة فائقة على التحليل و النقد، لكن فى أدب جمّ و عدالة واضحة.

و يعتبر الشيرازي صاحب مدرسة فكرية خاصة، فهو ذو شخصية فلسفية مستقلة متميزة عن غيرها بعدم «التمذهب» أو التقيد بفلسفة محددة.

ولهذا يصعب تحديد اتجاه الشيرازي؛ لأنه ليس مشّائياً و لا صوفياً و لا إشراقياً. لكن له مدرسة خاصة هى المسماة بـ «الحكمة المتعالية»، و التى جمع فيها بين العقل و النقل، مع استنباط آرائه الخاصة.

و تمتاز الحكمة المتعالية بأنَ مباحثها مترابطة متناسقة منسجمة، تشكل نسيجا واحداً يسلم بعضه إلى بعض، مما يجعل لها تفرداً و استقلالاً و حقا ما قيل:

«إنّ ملاصدرا لايزال ذلك العملاق المجهول فى دياجير تراثنا الفكري و الحضاري»[٣]

على أنّ المصدر الأوّل لآراء صدرالدين الشيرازي، هو الدين الإسلامي. و يتضح ذلك من كثرة استشهاده *بالقرآن الكريم* و بالسنة النبوية المطهرة، و من عدم تبنيه أية فكرة تجافى روح الإسلام. و هو لم يضح بالدين من أجل الفلسفة، و لم يمجد العقل على حساب الوحي.

و ترك صدر الدين آثاراً فكرية قيمة فى مختلف فنون المعرفة؛ حيث ألف فى علوم *القرآن* و الحديث و علم الكلام و الأخلاق و الفلسفة و التصوف. و كانت أغلب مؤلفاته باللغة العربية.

و توفى رحمه‌الله تعالى عام ١٠٥٠ هـ = ١٦٤٠ م، و دفن بالبصرة.

تعريف الخيال لغة و اصطلاحاً

الخيال[1] لغة

من خَالَ فُلانٌ الشىء ـ خَيلاً و خَيَلاناً: ظنّه.

خُيِّل إليه أنّه كذا: لُبِّس و شُبِّه وَ وُجِّه إليه الوهم.[٤]

و لم ترد هذه المادة فى *القرآن الكريم* إلاّ مرة واحدة فى الآية ۶۶ من سورة طه، و هى قوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾.

و الخيال جمع: أخيلة: ما تشبه لك فى اليقظة و المنام أو الحُلم من صورة.[٥]

و يطلق أيضاً على: الشخص، و الطيف، و صورة تمثال الشىء فى المرآة.

و المخيلة: القوة العقلية التى تخيّل الأشياء و تصورها، و هى مرآة العقل.[۶]

---

1. image

والخيال اصطلاحاً

ما يدلّ على الصورة الباقية فى النفس بعد غيبة المحسوس عنها.[٧]

هذا، و قد اختلف موقف النقاد و الأدباء المبدعين من الخيال:

أ. فبعضهم كأفلاطون قد أدانه، و من ثم أخرج الشعراء من «جمهوريته».

ب. و البعض الآخر رحَّب بالخيال أيّما ترحيب، و جعله محور الإبداع مثل الرومانسيين و الواقعيين، و كنقاد العرب القدامي الذين كانوا يرون أن أعذب الشعر أكذبه.[٨]

مفهوم الخيال عند صدرالدين الشيرازي

أقسام النفس و قواها

قسّم صدرالدين الشيرازي «النفس» إلى ثلاثة أقسام، هي: النفس النباتية، و النفس الحيوانية، و النفس الإنسانية. و هذه الأخيرة هى التى تعنينا فى هذا البحث.[٩]

كذلك يرى أنّ النفس الإنسانية لها قوتان:

أ. قوة عاملة: و هى قوة باعثة لحركة بدن الإنسان بعد التفكير، و تسمى بالعقل العملي.

ب. قوة عالمة: و هى قوة مدركة لما هو كلّي، كما أنّها مدركة أيضاً للتصور و التصديق، و تسمى بالعقل النظري.

و لهذه القوة الأخيرة «العالمة» عشر حواس:

منها خمس حواس ظاهرة، و هى: اللمس و الذوق و الشم و السمع و البصر.

و منها خمس حواس باطنة، و هى: الحس المشترك، و المفكرة، و الحافظة، و الوهم، و الخيال.

* لكن يلاحظ أنّ الحواس الباطنة عند صدرالدين الشيرازي قد ترجع فى حقيقتها إلى ثلاث حواسّ و هى:

المفكرة، و الحافظة، و الخيال.

و الحكمة من ذلك أنّه أحياناً لايفرق بين الحس المشترك و الخيال، كما أنّه لا يعتبر الوهم قوة مستقلة بذاتها، بل يعتبرها مظهراً من مظاهر العقل أو المفكرة.

هذا، و إنّ تقسيم النفس على نحو ما ذُكر لدى صدرالدين الشيرازي، ليس بدعاً بين الفلاسفة، فقد سبق إليه على نحو موجز كل من أرسطو[١٠] و الفارابى.[١١]

لكن ابن سينا[١٢] سبق إليه، و توسع كثيراً فى دراسة الوظائف النفسية و قواها. و قد تأثر به الإمام الغزالى فى ذلك المضمار.[١٣]

و قام فخر الدين الرازي بمعارضة ابن سينا فى العديد من آرائه حول قوى النفس.

و بالرغم من تأثر الشيرازي بابن سينا، فإنّه لم يوافقه كل الموافقة فيما ذهب إليه من تقسيم النفس و الحديث عن قواها. لكن الشيرازي بدا تأثره أكثر بفخر الدين الرازي فى تلك المسألة.

كيفية حدوث الإدراك

* و لابد هنا قبل الحديث عن الخيال لدى صدرالدين الشيرازي، من بيان رأيه فى كيفية «حدوث الإدراك»، لما للمسألة من صلة وثيقة بين الإدراك و بين الحواس الظاهرة، و الحواسّ الباطنة. فهو يرى أن الإدراك:

«عبارة عن حصول الصورة عند المُدْرِك»[١۴]

* و يتضح من هذا أن حقيقة الإدراك عند الشيرازي تتمثل فى نظريته عن:

«اتحاد العاقل و المعقول» أو: «اتحاد المُدرِك بالمُدرَك».

و معنى هذا أن النفس تتحد فى كل مرتبة بما يناسبها. ففى مرتبة الحس تتحد بالمحسوسات، و فى مقام العقل تتحد بالمعقولات، و فى مرحلة الخيال تتحد بالمُتخيلات. و هى تحاول بذلك أن تخرج من النقص إلى الكمال.

و يُلاحظ أن الشيرازي حين يذهب إلى القول باتحاد العاقل بالمعقول، إنّما يتفرد بهذا عن فلاسفة آخرين من أمثال ابن سينا، الذى أنكر ذلك الاتحاد تماماً؛ لأنّه فى نظره مسألة و هم أو خيال.[١۵]

تعريف الخيال لدى الشيرازي

يذهب صدرالدين الشيرازي إلى أنّ الخيال:

«هو القوة التى تختزن الصور الموجودة فى الحس المشترك، و تبرزها وقت الحاجة»[١۶]

و ربما أطلق عليها لفظ «المصوِّرة».

و لم يرد لهذه القوة الخيالية ذكر عند أرسطو. لكن أشار إليها الفارابى من قبل، و ذهب إلى أنّها رتبت فى مقدم الدماغ، و أنّها هى التى تثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن الحواس.[١٧]

إثبات قوة الخيال و مغايرتها للحس المشترك

و قد ساق الشيرازي عدة أدلة على إثبات وجود قوة الخيال و مغايرتها للحس المشترك، منها مايلى:

(١) إنّ وظيفة قوة الحس المشترك هى «القبول»، أمّا وظيفة قوة الخيال فهى «الحفظ».

و معناه أنّ الحس المشترك حين يقبل الإحساسات الخارجية كاللمس و السمع، يقوم الخيال باختزان تلك الإحساسات.

و يلاحظ أنّ أساس القبول و مصدره هو الإمكان و الاستعداد، فى حين أنّ مصدر الخيال هو الوجوب و الفعلية. أى إنّ القبول هو تقبل شيء لم يوجد بعد، بينما الحفظ هو الحفاظ على شيء موجود، و هذا ما تفرد به الشيرازي عن ابن سينا.(١٨)

(٢) إنّ الحس المشترك يحكم على المحسوسات، بينما الخيال يحفظ صور هذه المحسوسات.

و لايمكن أن يكون الشيء الواحد حاكماً و غير حاكم فى موقف واحد و من جهة واحدة.

و يتفق الشيرازي فى ذلك مع ابن سينا الذى يرى أنّ صورة المحسوس تحفظها قوة الخيال. و ليس لها حكم البتة، بعكس الحس المشترك الذى يحكم بجهة ما أو بحكم ما، فيقال: إن هذا المتحرك أسود، و إنّ هذا الأحمر حامض.(١٩)

لكن ابن سينا يذهب إلى مادية الخيال، بينما يؤكد الشيرازي على مفارقة قوة الخيال للمادة، حيث يقول:

«و العمدة إثبات أنّها قوة جوهرية باطنية غير العقل و غير الحس الظاهر».(٢٠)

روحانية الخيال

يرى ابن سينا أنّ الحواس الباطنة مادية مثل الحواس الظاهرة. لكنّ الشيرازي يرى أنّ الحواس الباطنة روحانية؛ نظراً لوجود فارق بين الوجود المادي الخارجي و بين الوجود الذهنى.(٢١)

و فى مواجهة ابن سينا، لجأ الشيرازي إلى بيان أهم الفروق بين الصورة المادية، و الصورة الروحية فى النفس؛ كي يثبت أنّ قوام الصورة المادية هو المادة، و لا يمكن تصورها بمعزل عنها، و أنّ الصورة الروحانية مجردة تماماً عن المادة.(٢٢)

و أهم هذه الفروق هى كما يلي

(١) الصور المادية تشغل حيزاً فى الفراغ؛ لأنّ لها طولاً و عرضاً و ارتفاعاً، كما أنّها يمكن الإشارة إليها. و لا يمكن للصور النفسانية أو الروحانية أن تتصف بهذه الصفات.

(٢) الصور المادية لا يصدق عليها نقائض مفاهيمها. مثال هذا: إنّ النار المادية لايصدق عليها «اللانار». أما الصورة الروحية فهى على العكس من ذلك؛ إذ يصدق عليها نقيض مفهومها «اللانار»؛ لأنّها لا تحرق أساساً فهى ليست ناراً حقيقية.

(٣) إنّ الصورة المادية إذا اتصفت بصفة ما، لايمكن أن تحلّ فيها صفة أخرى من نفس الكيفية دون أن تزيل الأولى. مثال هذا: إنّه إذا تقبّل جسمٌ ما الحرارة، فإنّ هذه الكيفية الأولى تزول عندما نزد البرودة على الجسم.

و هذا بخلاف الصور الروحانية، فإنّها لا تتعارض مع بعضها البعض؛ لأنّ الحس المشترك ـ أو الخيال ـ يدرك جميع الانفعالات المتضادة الواردة عليه فى وقت واحد و بإحساس واحد

يجمع خمسة إحساسات، كما فى حالة الإبصار، حيث يسمع الأصوات و يتحسس الحر، و يشم الروائح... إلخ.

هذا بالإضافة إلى أنّ الكيفية القوية فى الصورة المادية تقضى على الكيفية الضعيفة. فالماء شديد السخونة إذا سكب على ماء فاتر فإنّه يمحو كيفية هذا الأخير.

و هذا بعكس الصور الروحانية، لأنّ القوى فيها لا يبطل الضعيف. مثال هذا: إنّ الإنسان يستطيع أن يتخيل ضوء الشمس بعد ضوء الشمعة، دون أن يمحى الأخير.

(۴) الصورة المادية لايحل العظيم منها فى الصغير؛ حيث يستحيل أن يستوعب الحجر جبلاً. و هذا بخلاف الصور الإدراكية الروحية، إذا إنّ النفس تستطيع بقوة خيالها أن تتخيل الذرّة الصغيرة، إلى جانب أنّها تتخيل السموات و الأرض دفعة واحدة من غير أن تضيق عن ذلك.

(۵) إذا انمحت الصورة الحالّة فى الجسم المادي عن الجسم نفسه، يستحيل استرجاعها ثانية إلا بتوفير الأسباب التى أوجدتها. و هذا بعكس الصور النفسانية أو الروحانية، فإنّها إذا انمحت يمكن استرجاعها، دون أن تفتقر إلى الأسباب التى كانت سبباً فى إيجادها.

مثال هذا: إنّ الصورة الماديّة إذا تلونت بلون أو رائحة مثلاً، ثم زالت صفة منها، فلا تعود إليها إلا بإعادة الأسباب التى أحدثتها.

أما الصور الذهنية الروحانية فليست كذلك؛ لأنّ الإنسان يمكنه أن يتذكر وقائع حدثت فى الماضى، دون أن تتوفر الأسباب التى صنعتها من قبل.

(۶) الصورة المادية يمكن لعديد من الناس أن يدركها كل منهم بانطباع خاص، يتفق أو يختلف عن انطباع الآخرين نحوها، مثل النظر إلى لوحة فنية أو روضة غنّاء. أما الصور الذهنية الروحية فليست كذلك؛ لأن ما يدور فى ذهن أيّ فرد، يصبح خاصاً به لا يشاركه فيه سواه.

براهين تجريد الخيال

حينما أقر صدرالدين الشيرازي بوجود الحواس الباطنة إلى جانب الحواس الظاهرة، حرص على القول بروحانية الحواس الباطنة، و منها «الخيال»، كما أنّه عنى بإثبات مفارقة الخيال.[٢٣]

و يرى الشيرازي أنّ الخيال مثل جميع الإدراكات الباطنة، لايتم بالانتقاش فى المخ؛ لأنّ الدماغ لا تنطبع فيه الصور انطباع الخاتم فى الشمع، و الشيرازي يختلف فى ذلك عمّا ذهب إليه ابن سينا و جمهور الحكماء.

يقول الشيرازي: «إنّ المدرِك للصور المتخيّلة أيضاً لابد أن يكون مجرداً عن هذا العالم».

ثم يقول: «هذا و إن كان مخالفاً لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ [يقصد ابن سينا] و من يحذو حذوه، لكن المتبع هو البرهان، و الحق لايعرف إلا بالبرهان لا بالرجال».[٢٤]

ثم ذكر بعض البراهين فى ذلك

*** البرهان الأول**

يرى صدرالدين الشيرازي، أنّ للدماغ شكلاً و حجماً مادياً صغيراً، يختلف عن حجم الصورة المتخيلة اختلافاً كبيراً.

فإذا تخيل الإنسان صورة صغيرة دقيقة مثل الذرّة، أو صورة عظيمة الحجم مثل الجبل، فإنّ قوة الخيال يمكنها أن تزيد أو تنقص من حجم الصورة. و عليه فإنّ الصور الخيالية لا يمكن أن تنطبع فى الدماغ، و هذا من أقوى الأدلة على أن الخيال قوة مجردة عن المادة.[٢٥]

*** البرهان الثانى**

يرى الشيرازي أنّ الخيال له تفرد من نوع خاص: حيث يعين الإنسان على تخيّل صور لا وجود لها فى العالم الخارجي، كبحر من زئبق أو جبل من ذهب. و لهذه الصور نحو من الوجود، هو الوجود الخيالى. و لا أدل على هذا الوجود من أنّ الإنسان يمكنه أن يميّز بين الصور المختلفة؛ ذلك أن بحراً من زئبق يتميز بوضوح عن جبل من ذهب فى ذهن الإنسان.

و يستحيل أن تنطبع تلك الصورة بأجمعها فى المخ، لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير. و هذا برهان مقنع على روحانية الخيال.[٢٦]

و يمكن تلمس جذور ذلك بالبرهان لدى فخرالدين الرازي؛ الذى استدل على كون الخيال قوة غير جسمانية بأنّ الصور التى يراها النائم أو يتخيلها المتخيل، صور وجودية غير حالّة فى البدن:

«لما ثبت فى بداية العقول من استحالة انطباع العظيم فى الصغير».[٢٧]

*** البرهان الثالث**

لابدّ للخيال من تصوّر الجمع بين الضدين، حتى يستطيع بالتالى نفي اجتماعهما فى الخارج.

فعندما يتخيل الإنسان لونين مختلفين كالسواد و البياض، فإنّه يحكم بأنّ السواد يضاد البياض. و هنا لابد للإنسان من أن يحضر فى خياله السواد و البياض معاً، دون أن يدركهما الخيال بصورة متعاقبة.

أما الصورة المادية فمن المستحيل أن يجتمع فيها السواد و البياض معاً. فلايقال عن جسم ما انه أسود و أبيض فى وقت واحد: «فثبت أنّ القوة الخيالية مجردة عن المواد كلّها».[٢٨]

*** البرهان الرابع**

إنّ الخيال لايضعف مع تقدم صاحبه فى العمر، بينما نجد الحواس الظاهرة تضعف مع كبر السن، كالسمع و البصر و غيرهما. فدلّ هذا على أمرين:

الأول: إنّ الخيال لايتم بالارتسام فى المخ،

و الآخر: إنّ الخيال قوة روحانية لامادية.

*** البرهان الخامس**

يستطيع الإنسان بواسطة الخيال، أن يتصور الصورة الكبيرة إلى جوار الصغيرة مباشرة.

و هذا بعكس القوى المادية؛ حيث إنَّ لها قدرة معيَّنة على الإدراك، كما أنّ لها كيفية محددة فى استقبال المنبهات الخارجية، بصرية أم سمعية أم شميّة.

مثال هذا أنّ الذى يبصر ضوءاً شديداً كالشمس يصعب عليه إدراك ضوء ضعيف بعده. قل مثل ذلك فى أيّ صوت خافت، بعد صوت الرعد.

و قد استخدم الشيرازي هذا البرهان فى التدليل على تجرد النفس الإنسانية. يقول الشيرازي:

> هذا البرهان أيضاً يدلّ على كون القوة الخيالية غير جسمانية؛ فإنّها تقوى على تخيّل الأشياء العظيمة مع تخيّلها للأشياء الحقيرة. مثلاً يمكنها أن تتخيل فلك الأفلاك مع الخردلة، و أن تتخيل ضوء الشمس و حرارة النار مع ضوء الشرارة و حرارة الهواء المعتدلة، و أن تتخيل صوت الرعد مع الهمس.[٢٩]

مادية الخيال عند ابن سينا

يثبت ابن سينا أن الخيال يتم بالانطباع فى الدماغ، و يرتب على ذلك أنّ الخيال مادي، و قدم ثلاثة أدلة على ذلك:

*** الدليل الأول**

يتلخص فى أنّ ابن سينا يفترض مربعاً كبيراً يقع على جانبيه مربعان صغيران متشابهان و متساويان من كل وجه.

و هذان المربعان متميزان فى الخيال دون شك؛ إذ إنّ كل من نظر إليهما يدرك أنّهما مختلفان.

و هنا يتساءل ابن سينا: بم تميَّز المربع الواقع فى الجهة اليمنى عن المربع الواقع فى الجهة اليسرى؟

و يجيب عن ذلك بأن تخصص كل مربع بجانب محدد، يجب أن يتم بالمادة الجسمانية، أي إنّه لولا انطباع هذين المربعين فى المخ لما تميّزا قط. إذن فَمُدْرِك الخيال قوة مادية.[٣٠]

* رد الشيرازي

رد الشيرازي على دليل ابن سينا بأسلوبين هما:

١. **أسلوب النقض:** و معناه إجابة المعترض حسب مذهبه الفلسفي و هو يمثل الجانب المنطقى من الرد.

و يتلخص فى أنّه عندما يتخيل الإنسان صوراً عظيمة، فالمفروض أن يكون جزء من هذه الصورة و الذى يساوي الدماغ هو المطبوع فيه، أي إنّه يرتسم فى الخيال ما يساويه من الصورة المادية.

و يتساءل الشيرازي عن الجزء المتبقى من الصورة: هل هو مطبوع فى الدماغ أم لا؟

فإذا كان غير مطبوع فيه فهذا يدلّ على بطلان نظرية الانطباع، فالخيال لا يتم بأمر مادي.

و إذا كان الجزء المتبقى مطبوعاً فى الدماغ أيضاً، فحينئذ انطبع فى الدماغ الجزء المساوي له، أي جزء الصورة المادية الذى بحجم الدماغ، و الجزء الزائد عليه المتبقى. فإذا كان كلاهما مطبوعاً فى الدماغ، و فى نفس الوقت يكون الجزء الزائد متميزاً عن الجزء المساوي، فالإذعان بهذا الشيء يدلّ على أنّ الجزأين و إن كانا مطبوعين فى محل واحد، فإنّ الإنسان يتخيل كلاً منهما متميزاً عن الآخر.

و عليه فلايلزم من كون الخيال مجرداً عن المادة، عدم تميّز المربعين المذكورين فى الخيال مثلما أراد ابن سينا. لكنّ الصواب أنّ الخيال يميز بين المربعين و بين جهتيهما، رغم أنّه مجرد عن المادة.[٣١]

و يظهر من هذا أنّ الشيرازي - رغم أصالته - متأثر بموقف فخرالدين الرازي من ابن‌سينا فى هذه المسألة.[٣٢]

٢. أسلوب الحل: و معناه إجابة المعترض حسب الأدلة و البراهين. و هذا يمثل الجانب المتصل بنظرية الشيرازي فى الإدراك، و الذى يتلخص فيما يلى:

إنّ إدراك الصور الجزئية لا يتم عن طريق حلول الصورة فى النفس، بأن تكون النفس محل انفعال الصورة. بل الإدراك هو أن توجد النفس صورة مماثلة للصورة الخارجية.

فالنفس فى الحقيقة فاعلة للصور و ليست قابلة لها. و لذا فإنّ الصورة قائمة بالنفس قياماً صدورياً لا قياماً حلولياً.[٣٣]

و عليه فإن تميز كل واحد من المربعين فى الخيال، يعود إلى الوجود الذى أنشأه الخيال لا إلى الوجود الخارجي للمربع؛ إذ إنّ المربع المادي مركب من هيولى و صورة، فى حين أنّ المربع الخيالى موجود بسيط بمعزل عن المادة، فهو صورة بلا مادة.

*** الدليل الثانى**

يذهب ابن سينا إلى أنّ الإنسان يتخيل الصور الخيالية مثل صورة شخص ما، أكبر من حجمه أو أصغر. و ربما يتخيل صوراً كبيرة الحجم لا وجود لها فى الخارج. و معنى هذا أنّ

الصور الخيالية قد تختلف فى الحجم فيكون بعضها صغيراً و بعضها كبيراً. و هذا الاختلاف يرجع إما إلى الصورة الخارجية أو الى الخيال.

و الأول باطل؛ لأنّ الإنسان قد يتخيل صوراً ليست بموجودة فى الخارج.

فمرد الاختلاف إذن هو الخيال، إذ إنّ الصورة تنطبع أحياناً فى جزء أكبر من الدماغ، و أحياناً أخرى فى جزء أصغر منه.[٣٤]

رد الشيرازي

يرد الشيرازي على ذلك فى ضوء نظريته فى الإدراك. ذلك أنّ اختلاف الصور الخيالية فى الحجم لا يرجع إلى الصورة الخارجية نفسها، و لا إلى الخيال أيضاً، أي أن يكون الخيال ماديا، و يتم بالارتسام فى الدماغ.

بل إنّ هذا التفاوت حاصل من إبداع الخيال للصور، و من كونه علة وجود الصورة. فالخيال بقوته التى و هبها الله تعالى له، ينشئ صورة مماثلة للصور الخارجية، سواء كانت كبيرة أم صغيرة.[٣٥]

*** الدليل الثالث**

ذهب الشيخ الرئيس إلى أنّ الإنسان لا يستطيع أن يتخيل السواد و البياض معاً فى جسم واحد فى نفس الوقت، و يمكنه تخيلهما فى موضعين متفرقين من الجسم.

فلو كان هذان الموضعان لايتميزان فى الجهة، لكان لا يوجد فرق بين عدم جواز اجتماع البياض و السواد فى جسم واحد، و بين جواز اجتماعهما. إذن الموضعان السواد و البياض متميزان فى الجهة، فالخيال يتم بقوة مادية منطبعة فى الدماغ.[٣٦]

رد الشيرازي

يقر الشيرازي باختلاف الصور الخيالية فيما بينها بالحجم و الشكل و اللون. و لكنّه يرى أنّه لايلزم من ذلك أن يكون الخيال مادياً.

فالخيال يدرك هذه الأمور كلها، و يفرق بينها، و هو فى الوقت نفسه مجرد عن المادة. ذلك أنّ النفس هى التى تبدع هذه الصور و تحفظها بواسطة قواها الباطنة.[٣٧]

الخيال عند إخوان الصفاء

من المعلوم أنّ إخوان الصفاء لهم السبق زمنياً و فكرياً على صدرالدين الشيرازي. و قد اهتموا اهتماماً كبيراً بالحديث عن الخيال أو «المتخيلة».[٣٨]

و قد أعطينا الموضوع حقه فى دراستنا للماجستير بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.[٣٩]

لكن لابد أن نشير هنا إلى رأيهم بإيجاز فى موضوع الخيال؛ ليظهر أنَ الطريق كان معبداً قبل الشيرازي فى تلك القضية، و مع هذا كانت له شخصيته البارزة، و له ابتكاره و إضافته. و بصفة عامة فإنّنا لم نلحظ خلافاً جوهرياً بينه و بينهم.

فقد رأى إخوان الصفاء أنّه لا غنى للإنسان عن الخيال فى تفكيره، كما ذكروا مثله أنَّ الخيال قوة من قوى النفس الإنسانية، لأنّ النفس تجتمع لديها آثار المحسوسات كلها.(٤٠)

و هم يرون قبل الشيرازي و مثله، أنّ المتخيلة فى مقدم الدماغ؛ لذا يشترطون سلامة ذلك الجزء من الآفات؛ كيلا تعجز المتخيلة عن أداء وظيفتها.

و قد رتب إخوان الصفاء، على اختلاف تركيب الأدمغة و الأمزجة مدى تفاوت الناس فى هذه المتخيلة:

فهناك كثير من الصبيان يكونون أسرع تصوراً لما يسمعون، و أجود تخيلاً لما يصفه لهم البالغون. و قد يحدث هذا مع الكبار أيضاً.

و قد يحدث أنَ العديد من العقلاء، و المرتاضين فى العلم و الأدب، يعجزون عن تصور أشياء كثيرة، ثبت بطريق البرهان صحتها. و السبب هو اختلاف تركيب الأدمغة و اعتدال الأمزجة أو فسادها.

و ربما علت درجة التخيل لدى بعض الناس؛ فهناك قوم من كهنة الهند لديهم القدرة الفعالة على التأثير فى غير هم بهذه المتخيلة.(٤١)

و ذكر إخوان الصفاء من قبل خواص عجيبة للنفس المتخيلة، سبق أن رأينا ما يشبهها لدى الشيرازي.

فهذه المتخيلة تتناول رسوم المحسوسات جميعاً، و تتخيلها بعد غيبة المحسوسات. كما أنّها تتخيل ما له حقيقة و ما ليس له حقيقة، كأن يتخيل الإنسان جملاً على رأس نخلة. و هذا راجع إلى شرف النفس و شدة روحانيتها و سهولة قبولها رسوم المعلومات مع كثرتها.(٤٢)

و يذهب إخوان الصفاء إلى فكرة هامة قلما يلتفت إليها المفكرون، و هى أنَ المتخيلة قد تسببت كثيراً فى اختلاف العلماء؛ لأنَ الطرفين قد يحكمان حكما بلا برهان؛ بناء على ما تخيلاه بهذه القوة.(٤٣)

و بينما نجد الشيرازي يفرق بين الوهم و الخيال، إذا بإخوان الصفاء لا يفرقون بينهما. و نحن نرجح رأى الشيرازي فى هذه النقطة؛ نظرا لأنَ الوهم يختلف عن الخيال.

لكنّهما يتفقان بعد ذلك فى أنّه لا يصح الحكم على مدركات الخيال إلا بشهادة إحدى القوى الحساسة، أو ببرهان ضروري. و معناه أنَ الخيال قد يخطئ أحياناً فى رأي الطرفين، بعكس ما ذهب إليه ابن عربى كما سيأتى.

و مما يحمد لإخوان الصفاء و للشيرازى أنهما لم يغلوا فى مسألة الخيال إلى الحد الذى ذهب إليه أحمد حميد الدين الكرمانى، حين سمى الوحى خيالاً، و حين جاوز الحد فذكر أنّ جبريل كان تخيلاً من النبى(ص).[٤٤]

كما أنهما لم يتورطا فيما تورط فيه المتصوف عبدالكريم الجيلي، الذى رأى أنّ العالم المحسوس فرع لعالم الخيال؛ لأنّه ملكوته. ثم غلاغلوا شديداً حين جعل الإنسان خالقاً مثل الإله، من أجل وجود الخيال فيه.[٤٥]

الخيال عند ابن عربى

لا شك أنّ ابن عربى (المتوفى ٦٣٧ ﻫ) مثل إخوان الصفاء، سابق على وجود صدرالدين الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠ ﻫ). و قد درس ابن عربى موضوع الخيال و أفاض فيه بطريقة عجيبة. و مع هذا لم يطمس فكره فكر الشيرازي فى تلك القضية الهامة.

و من يقرأ للفيلسوفين لا يملك إلا الإعجاب بما كتباه فى الخيال، و إن اختلف معهما فى كثير مما ذهبا إليه.

و كل هذا يدل على أنّ الإسلام أطلق العقول، و أفسح طريق الحرية الفكرية فيما لم ينص عليه صراحة. و لسنا بحاجة فى هذا البحث المحدود إلى أن ندرس موضوع الخيال لدى ابن عربى من جديد. لكننا ننوه بتلك الدراسة الجادة الواعية التى قام بها أستاذنا الدكتور محمود قاسم رحمه‌الله تعالى! و التى ظهرت بعنوان:[٤٦]

و قد حاول أ.د. محمد قاسم أن يثبت أنّ العقلية العربية ليست سطحية كما توهم رينان، بسبب تغلب مسحة الخيال عليها. و ذهب د. قاسم إلى أنّ الخيال ميزة و ليس نقصا فى النفس؛ لأنّ الخيال عنصر ضروري فى المنهج العلمى الحديث.

و أشار د. قاسم إلى ما يراه ابن عربى [فى الفتوحات ٣: ٥٠٨] من أنّ الخيال أعظم قوة خلقها الله للإنسان، و به ظهرت القدرة الإلهية، فهو أعظم شعائر الله على الله.

و الخيال و إن كان من الطبيعة، فإنّ له سلطانا عظيماً على الطبيعة، بما أيده الله من القوة الإلهية، و لا يعرف قدره إلا الله، ثم أهله من نبى أو ولى.[٤٧]

و يتفق الشيرازي مع ابن عربى فى الاهتمام بقوة الخيال؛ لكنّنا نلاحظ اعتدال الشيرازي فى هذه المسألة بالرغم من عنايته الفائقة بها، و حرصه الشديد على التفصيل و البرهنة و الرد على ابن سينا و غيره.

أما ابن عربى: فإنّ مسألة الخيال تعد روحاً لكل ما كتب من مؤلفات، و فى مقدمتها *الفتوحات المكية*. و قد رأينا أنّه ذهب بعيداً عن الشيرازي حين قرر أنّ الخيال أعظم قوة خلقها الله للإنسان.

و من جانبنا فإنّنا نلفت النظر إلى أنّ الشيرازي كان صاحب اعتداد بنفسه حين لم يتأثر بفكر ابن عربى، و لم يعش على تلك المائدة الدسمة التى تركها. بل لم يكن مقلداً له فى تلك الآراء الخطيرة التى قذف بها ابن عربى فى الساحة الفكرية الإسلامية.

و لم يتأثر الشيرازي بأفكار طرحها ابن عربى فى الخيال، حين رأى أنّ قوة الخيال أساس لجميع القوى، و أنّ النفس لا تسمى مدركة إلا بسبب الخيال، و أنّ الخيال لا يخطئ أبداً. و أنّه استمرار للقدرة الإلهية، و هكذا.[٤٨]

و لم يتورط الشيرازي فيما تورط فيه ابن عربى، فى تأويل آيات قرآنية على أساس مفهومه للخيال، مما يحملنا على الاختلاف مع ابن عربى أستاذنا الدكتور قاسم، مثل أنّ مريم عليها السلام رأت الملك بعين الخيال لابعين الحس، و أنّ صاحبى السجن تخيلاً حالهما فى اليقظة لا فى المنام، و أنّ أهل الجنة يقوى لديهم الخيال عندما يشتهى أحدهم فاكهة على الشجرة، فيراها بقوة خياله فى يده بينما هى ما زالت على الشجرة: (لا مقطوعة و لا ممنوعة) (الواقعة ٣٣).... الخ.

و كل هذا يدل على أنّ الشيرازي فيما عرضناه من فكره فى الخيال، لم يجاوز حدود الشرع، و لم يقع فى الغلو الذى و قع فيه ابن عربى، مهما اختلف الباحثون مع الشيرازي فى بعض تأويلاته و آرائه.[٤٩]

موقف هنرى برجسون(١٨٥٩ - ١٩٤١م) من فكرة الانطباع

وجد من الفلاسفة المحدثين من يشارك الشيرازي رأيه فى عدم انطباع الصور فى الدماغ. و من هؤلاء هنرى برجسون الفيلسوف الفرنسي المعاصر، الذى وجد تطابق كبير بين رأيه و بين رأى صدرالدين، حيث إنّهما يرفضان كافة أشكال الانطباع فى الدماغ.[٥٠]

و قد رفض برجسون أن يكون الشعور معلقاً بالدماغ. و هو يعنى بالشعور جميع أوجه النشاط النفسى الباطنى، سواء كان خيالاً أم تذكراً أم حفظاً. و بذلك يرى أنّ كافة القوى الباطنة تدخل ضمن إطار «ما لا ينطبع فى الدماغ».[٥١]

* * *

موقف العلم الحديث من ارتسام الصور فى المخ

عرفنا أنّ الشيرازي يرفض بشدة أيّ نوع من أنواع الانطباع فى الدماغ، سواء كان خيالاً أم حفظاً، رغم عدم ممارسة الشيرازي للتشريح و الطب. و هذا بعكس ما ذهب إليه الفارابى و ابن‌سينا من قبله.

و قد قرر علم النفس الحديث ما ذهب إليه الشيرازي، من بطلان نظرية انطباع آثار التعليم فى الدماغ.

فمن مكتشفات العلم الحديث أنّه كشف خطأ النظرية التى تقول بتسجيل آثار التعليم فى الجهاز العصبي، مثلما تسجل الذبذبات على أسطوانة الفونوغراف.

و كل نظرية تقول بالانطباع فإنّها تجهل حقيقة الظواهر السيكولوجية، كما أنّها تجهل حقيقة الظواهر البيولوجية.(٥٢)

و بذلك يتبين بعد نظر الشيرازي، و مدى أصالته و سبقه لعصره.

خاتمة

تبين مما سبق أنّ صدرالدين الشيرازي، يعد نموذجاً لفكر فلسفى عميق متكامل تسوده روح الحكمة، مما يدلّ على أنّ الفلسفة لم تنته بنهاية ابن رشد كما ادعى المدعون. و لهذا فإنّنا نختلف مع بعض الباحثين الذين حاولوا نسبته إلى تطور داروين و إلى الفلسفة الماركسية مع إثبات قصوره عنهما. و الحقيقة أنّه ليس من هؤلاء و لا أولئك.(٥٣)

و الشيرازي له تفرده الفكري و ريادته، إزاء التراث الحافل الذى تركه السابقون فى قضية الخيال، من أمثال إخوان الصفاء و ابن عربى.

و التزم الشيرازي بتعاليم الإسلام، و لم يدع دعوى دون برهان. و لذا استطاع أن يطاول بعض الفلاسفة من ذوى الشهرة و النفوذ الفكرى أمثال ابن سينا و غيره.

و أبرز ما يتسم به الشيرازي محاولته البعد عن الغلو و التطرف، فضلاً عن القصد و الاعتدال. و لا غرو أن تساير آراؤه روح الشرع من جهة، و روح الكشف العلمي الحديث من جهة أخرى.

الهوامش:

١. د. جعفر آل يس: *صدرالدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية*، ص ٣ و ما بعدها.
٢. انظر مقدمة الشيرازي *للأسفار الأربعة* ١: ٦، ٨.
٣. إدريس هاني: *مابعد الرشدية*: ملاصدرا رائد الحكمة المتعالية. ص ٣٧٠ – ط ١، ١٤٢٠ هـ = ٢٠٠٠ م، مركز الغدير للدراسات الإسلامية. بيروت ـ لبنان.
٤. *المنجد فى اللغة و الأدب* ـ ١: ٢. ٢ مادة «خال»، ط ٢٧، ١٩٨٤ م ـ بيروت، لبنان.
٥. ابن منظور: *لسان العرب* ـ مادة «خيل» ـ دارالمعارف بالقاهرة.]
٦. *مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز*، مادة «خال»، ص ٢١٧ طبعة وزارة التربية و التعليم بمصر، ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م/ القاهرة.
٧. د. جميل صليبا: *المعجم الفلسفي* ـ ١: ٥٤٦، ط ١، ١٩٧١ م ـ دارالكتاب اللبنانى، بيروت.
٨. *موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة*: ص ٢٤٣ من الإصدار الأول ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة عام ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠ م، بإشراف أ.د. محمود حمدى زقزوق.
٩. الشيرازي: *الأسفار الأربعة* ـ ٨: ١٣٩ و ما بعدها. ١٣٧٩ هـ ـ مطبعة الحيدرى، طهران.

١٠. أرسطو: *النفس*، ٤٩ و ما بعدها.
١١. الفارابي: *فصوص الحكم*، ص ٧٢ و ما بعدها _ ضمن الثمرة المرضية.
١٢. ابن سينا: *الشفاء: الطبيعيات* ٦- النفس ص ٣٢ و ما بعدها.
١٣. الغزالي: *معارج القدس في مدارج النفس* _ ص ٣٦ و انظر ما بعدها.
١٤. الشيرازي: *مفاتيح الغيب*، ص ١٢٨.
١٥. ابن سينا: *الشفاء: الطبيعيات* ٦ _ النفس ص ٢١٢.
١٦. الشيرازي: *المبدأ و المعاد*، ص ٢٤٤.
١٧. الفارابي: *فصوص الحكم*: ص ٧٣ (ضمن الثمرة المرضية).
١٨. *الأسفار* ٨: ٢١٣.
١٩. ابن سينا: *الشفاء: الطبيعيات* ٦ _ النفس ص ١٤٧.
٢٠. *الأسفار* ٨: ٢١٤.
٢١. *السابق*، ١:٢٦٣.
٢٢. *السابق* ٣: ٣٠٠-٣٠٤.
٢٣. *السابق* ٨: ١٦٠، ٢٢٦.
٢٤. *السابق* ٣: ٤٧٥.
٢٥. *السابق* ٣: ٤٧٥-٤٧٨.
٢٦. *السابق* ٣: ٤٧٨-٤٨٢.
٢٧. فخرالدين الرازي: *المباحث المشرقية* -٢: ٣٣٤.
٢٨. *الأسفار* ٣: ٤٨٤.
٢٩. *السابق* ٨: ٢٩٩.
٣٠. ابن سينا: *الشفاء: الطبيعيات* ٦- النفس ص ١٦٧-١٧٠، انظر له أيضاً: *أحوال النفس* ص ٧٥-٧٨؛ *الأسفار* ٣: ٤٧٥-٤٧٨.
٣١. *الأسفار* ٨: ٢٣٥-٢٣٦.
٣٢. فخرالدين الرازي: *المباحث المشرقية* ٢: ٢٤٣.
٣٣. *الأسفار* ٨: ٢٣٦-٢٣٧.
٣٤. ابن سينا: *الشفاء: الطبيعيات* ٦- النفس ص ١٧٠.
٣٥. *الأسفار* ٨: ٢٣٨.
٣٦. ابن سينا: *الشفاء: الطبيعيات* ٦- النفس ص ١٧٠-١٧١.
٣٧. *الأسفار* ٨: ٢٣٨.
٣٨. *رسائل إخوان الصفاء* ٢: ٢٦٩: ٢٧٠- طبع بمبي ١٣٠٦ هـ.
٣٩. انظر كتابنا: *الإنسان في فكر إخوان الصفاء* _ من ص ١٧٢-١٧٥، ١٩٧٦ م- مكتبة الأنجلو المصرية.
٤٠. *رسائل إخوان الصفاء* ٢: ٢٧٦.
٤١. *السابق الصفاء* ٤: ١٣-١٤.
٤٢. *السابق الصفاء* ٤: ١٢.
٤٣. *السابق الصفاء* ٤: ١٤.
٤٤. الكرماني: *راحة العقل* ٦، ٣، ٧، ٣، ٤١٠ ط ١٩٥٢ م، دار الفكر العربي.
٤٥. الجيلي: *الإنسان الكامل* ١: ٧٨، ط ٢، ١٩٥٦ م، مصر.
٤٦. *الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي*، ط ١٩٦٩ م، نشر معهد البحوث و الدراسات الإسلامية بالقاهرة.
٤٧. د. قاسم: *الخيال*، ص ١.
٤٨. *السابق* ، ص ٩: ١٢.
٤٩. انظر د. جعفر آل ياسين: *الفيلسوف الشيرازي*، ص ١٧١.
٥٠. *الأسفار*: ٨: ٢١١.

٥١. هنرى برجسون: *الطاقة الروحية*، ص ٥، ٢٩، ٢١٢ – ترجمة د. سامى الدروبى عام ١٩٧١م. نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة و انظر رسالة ماجستير علاءالدين كلانتر: *النفس الإنسانية: طبيعتها و قواها و غاياتها عند صدرالدين الشيرازى*. فقد أوفى الموضوع حقه، من ص ٢٢٤ إلى ٢٣٢.

٥٢. د. يوسف مراد: *مبادئ علم النفس العام*، ص ٢١٦.

٥٣. ممن فعل ذلك: هادى العلوى: *نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازى* ص ١٤٤-١٤٥، مطبعة الإرشاد ببغداد، ١٩٧١ م.

أهم المصادر

١. إخوان الصفاء: *رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء* ـ طبع بمبى ١٣٠٦ هـ.

٢. إدريس هانى: *ما بعد الرشدية*: ملاصدرا رائد الحكمة المتعالية.

ط ١، ١٤٢٠ هـ = ٢٠٠٠م، مركز الغدير للدراسات الإسلامية. بيروت/ لبنان.

٣. أرسطو: *كتاب النفس*. تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهوانى. مراجعة: جورج قنواتى.

ط ١، ١٩٤٩ م. دارإحياء الكتب العربية بالقاهرة.

٤. برجسون (هنرى): *الطاقة الروحية*. ترجمة د. سامى الدروبى، طبع عام ١٩٧١ م ـ نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة.

٥. د. جعفر آل يس: *صدرالدين الشيرازى مجدد الفلسفة الإسلامية*، ط ١٩٥٥ م ـ مطبعة المعارف ببغداد.

٦. د. جعفر آل يس: *الفيلسوف الشيرازى و مكانته فى تجديد الفكر الفلسفى فى الإسلام*.

ط ١ ١٩٧٨م. منشورات عويدات. بيروت، باريس.

٧. د. جميل صليبا: *المعجم الفلسفى* جـ ١، ط ١، ١٩٧١ م – دارالكتاب اللبنانى، بيروت.

٨. الجيلى (عبدالكريم): *الإنسان الكامل*، ط ٢، ١٩٥٦ م، مصر.

٩. ابن سينا: *الشفاء: الطبيعيات*، ٦- النفس. تحقيق: جورج قنواتى، سعيد زايد.

مراجعة: د. إبراهيم مدكور. ١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م. الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة.

١٠. الشيرازى (صدرالدين): *الأسفار الأربعة* (فى تسعة أجزاء) ١٣٧٩ هـ مطبعة الحيدرى، طهران.

١١. الشيرازى: *المبدأ و المعاد*، تحقيق/ سيد جلال الدين آشتيانى. ١٣٩٦ هـ = ١٩٧٦ م. إيران.

١٢. الشيرازى: *مفاتيح الغيب*. طبع حجر بإيران (بدون تاريخ).

١٣. د. عبداللطيف العبد: *الإنسان فى فكر إخوان الصفاء*، ١٩٧٦ م ـ مكتبة الأنجلو المصرية.

١٤. علاءالدين محمد كلانتر (عراقى): *النفس الإنسانية: طبيعتها و قواها و غاياتها عند صدرالدين الشيرازى* [رسالة ماجستير حصل صاحبها على تقدير ممتاز، من قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة. عام ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م بإشراف أ.د. مصطفى حلمى، و عضوية أ.د. أبو الوفا التفتازانى، أ.د. عبداللطيف العبد. نوقشت يوم الأحد ٥ من ربيع الثانى ١٤٠٤ هـ = ٨ يناير ١٩٨٤ م].

١٥. الغزالى: *معارج القدس فى مدارج معرفة النفس*. طبعة محيىالدين صبرى الكردى. ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٧ م: بالقاهرة.

١٦. الفارابى: *فصوص الحكم*، (ضمن: الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية) طبعة ليدن ١٨٩٢م.

١٧. فخرالدين الرازى: *المباحث المشرقية*، ط ١٣٤٣ هـ حيدرآباد، الدكن.

١٨. الكرمانى (أحمد حميد الدين): *راحة العقل*. ط ١٩٥٢ م، دارالفكر العربى.

١٩. مجمع اللغة العربية: *المعجم الوجيز*، طبعة وزارة التربية و التعليم بمصر، ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م/ القاهرة.

٢٠. الدكتور محمود قاسم: *الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى*. ط ١٩٦٩ م.

مطبوعات معهد البحوث و الدراسات العربية بالقاهرة.

٢١. ابن منظور: *لسان العرب*، دار المعارف بالقاهرة.

٢٢. هادى العلوى: *نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازى*. مطبعة الإرشاد ببغداد، ١٩٧١ م.

٢٣. (هيئة): *المنجد فى اللغة و الأعلام*. ط ٢٧، ١٩٨٤ م. دارالمشرق: بيروت، لبنان.

٢٤. (هيئة): *موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة: الإصدار الأول* ـ إشراف أ.د. محمود حمدى زقزوق/ وزير الأوقاف و رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. إصدار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة عام ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠م.

٢٥. د. يوسف مراد: *مبادئ علم النفس العام*، ط ٢، ١٩٥٤ م. دار المعارف بالقاهرة.

مفهوم الديموقراطية فى الإسلام، نحو رؤية مستقبلية

سحبان خليفات[1]

لا يشكل هذا البحث ـ و على أيّ مستوي ـ إسقاطاً للمفاهيم السياسية المعاصرة على التراث الإسلامي، بل ينطلق من الإدراك العميق لإحدى السمات الأساسية البارزة لهذا التراث، أعنى توجهه العملى. و إذا كانت هذه السمة قد جعلت تراثنا الإسلامي، بالمقارنة مع تراث الأمم السابقة أو المعاصرة له، الأكثر نفعاً للإنسان، فإنّها كانت- و للأسف الشديد ـ النقطة التى وجه إليها جل المستشرقين هجومهم على الإسلام، و تراثه الفكري، فى كل ميدان. إنّ إثبات تلك السمة الأساسية للتراث الإسلامي، و تحليل الموقف الغربى منها، يحتاج إلى شيء من الإيضاح و التدليل.

زرع الإسلام فى نفوس معتنقيه ـ من مختلف الشعوب و الأمم ـ جملة من المبادئ الموجهة لتفكير هم، و سلوكهم، الخاص و العام، و من أبرز هذه المبادئ المتصلة بموضوع بحثنا ما يلي:

أولاًـ انتزع الإسلام «الألوهية» من الطبيعة، فصار الكون وجوداً مادياً مسخراً، و موضوعاً للتجربة. فلا إحيانية فى الإسلام. و تحتاج دراسة هذا الكون و النظر فيه إلى العقل و العلم الصحيح، لرعايته، و تسخيره للإنسان. و من ثم صار طلب العلم على وجه التخصص و التعمق فرض كفاية، و العلماء هم ورثة الأنبياء فى الاهتداء إلى الحقيقة. أما على وجه العموم فإنّ طلب العلم فرض عين على كل مسلم و مسلمة. ذلك أنّ المعرفة العلمية أو الفكر أساس يقوم عليه الفعل، فإذا كان التفكير خاطئاً جاء الفعل مثله. فإذا أردنا أن يكون فعل ما أو

---

١. أستاذ بقسم الفلسفة في جامعة الأردن

سلوك ما صحيحاً أو خيراً لزم بالضرورة أن يكون تفكيرنا صائباً و علمنا بالحقيقة قائماً. و بهذا يكون الإسلام قد جعل العلم أساس الاعتقاد. و لهذا طالب كل مسلم و مسلمة بتوفيره. بل ذهب بعض المفكرين فى الإسلام إلى حد جعل العلم أساساً للإيمان و رفض إيمان المقلد.

و من جهة أخرى ـ دنيوية ـ أمر الله رسوله صلى الله عليه و سلم بمشاورة المسلمين فى الأمور العامة. و هنا نقول إنّه لا قيمة للمشورة إذا جاءت من جاهل. إنّ قيمتها تكمن فى أهلية المستشار للاستشارة. و لن يكون المسلمون أهلاً للشورى إلا إذا كانوا عالمين بالأمور. فالعلم فى الإسلام إذا شرط للديموقراطية. و حين يقول الرسول صلى الله عليه و سلم: «الدين النصيحة لله، و لرسوله، و للأمة المسلمين، و عامتهم» فإنّ النصيحة الحقة لن تأتي من جاهل بل من العالم وحده. و العلم كذلك شرط لتوافر القوة القصوى التى طالب الله المسلمين بها فى قوله: «و أعدّوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم».

ثانياً: أعلى الإسلام ـ مع تأكيده ضرورة العلم ـ من مكانة العمل، و ربط بينهما بقوة: «كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون». و يؤكد الحديث النبوى من جهة أخري أنّ الله «لا يقبل ... قولا إلا بعمل». و المسلم ليس مطالباً بالعلم و العمل فقط بل مطالب أيضاً ببذل أقصى جهده فيهما، وصولاً إلى الكمال المنشود: «إنّ الله تعالى يحب معالى الأمور و أشرافها و يكره سفسافها». هذا مع الاعتراف بالفروق الفردية: « اعملوا فكل ميسر لما خلق له». و إذا كانت «المعالى» و «إتقان العمل» فروضاً على المسلم، فإنّهما لا يتحققان إلا بالعلم و الممارسة.

عكست الثقافة الإسلامية السابقة نفسها فى كل مجال، بما فى ذلك الكتابات الفلسفية. فالفلسفة قسمان: قسم نظري أو علمي «يشتمل على حقائق الموجودات»، و هو ثلاثة أجزاء: الطبيعيات، و الرياضيات، و « الأمور الروحانية المجردة عن المادة، كذات العقل و البارئ تعالى، و غيرهما، و تسمى الإلهيات». و قسم عملي يشمل ثلاثة علوم: علم الأخلاق، و تدبير المنزل، و السياسة العامة فى جزئيها: الأوّل «وضع الشرائع و السنن، و هذا هو النبوة، و الثانى إمضاء تلك السنن و حفظ نظامها فى الملك، و هو الملك».

هكذا صار «العقل المسلم» أو لنقل الثقافة الإسلامية متجهاً بقوة نحو المعرفة العملية، و العلم التطبيقي، بدون أيّ إهمال لقيمة البحوث النظرية. و المسلم يدرك أنّ الفعل بناء يستند إلى قاعدة العلم، و أنّ لهذا العلم و العمل غاية لايجوز تجاهلها و إلا صار العلم و العمل عبثاً و لهواً. و من هنا وجدنا المسلمين يبدعون فى مجالات العلوم النظرية، و التطبيقية، كالطب، و الصيدلة، و الكيمياء، و الفيزياء، و علم الحيلة (الميكانيكا)، و الهندسة، مثلما غلب على كتاباتهم الإنسانية الاهتمام بالقانون، و الفلسفة الاجتماعية، و السياسية، و الخلقية. و هم فى كل هذا يضعون المبادئ و الأسس العلميه، و يشتقون منها و يبنون عليها أنظارهم الخلقية و السياسية، و الاجتماعية... الخ.

أعطى المسلمون فى مجال الأخلاق اهتماماً لتحليل ما نسميه بالغرائز و الانفعالات و الرغبات، و قوى النفس النظرية، لكنّهم اهتموا بكل هذا لغرض واضح هو تهذيب الأخلاق، و إصلاح ما أعوج من السلوك أو انحرف فى الممارسة. فالرقابة الخلقية على السلوك الفردي كالحسبة فى المجال الاجتماعى و النشاط الاقتصادى.

أما فى المجال الاقتصادى فإنّ العلم عندهم طريق لإتقان الحرف و الصناعات. و إخوان‌الصفا كتبوا فى أهمية الصناعة، و حضوا الأمة عليها، فقالوا: إنّ قطعة الحديد تشتري بدراهم فإذا صيرتها الصناعة أسطرلاباً صارت بمئة دينار. إنّهم بهذا إنما يؤكدون التوجه العملي و التطبيقى للمعرفة العلمية. و هذا تجسيد لقول الرسول صلى الله عليه و سلم: «اللّهم إنّي أعوذ بك من علم لاينفع».

يقول ابن هندو:

> أما الصناعات فهى خصوصاً تفيد الإنسان الشرف ... و بها يصير الإنسان مطيعاً للبارئ عز وجل، متخلصاً من سمة الجور، و آخذاً ببعض أهداب السعادة المختصة بالإنسان... فواجب إذا على كل انسان أن يتعلق بصناعة من الصناعات حتى يكون جزءاً من أجزاء المدينة، و لا يأنف من وضيعتها إذا لم يتمكن من الرفيعة ...أصحاب الصناعات ... يأمنون الفقر، و يستجرون القوت، و يكون ما يصل إليهم مستحقاً لاينبوا عنهم، و مستمراً لايزايلهم... إنّ أصحاب الصناعات يثبتون على حالة واحدة فى حسن العيش و إصابة الكفاية، و رأس ما لهم شيء إذا كسر بهم المركب يسبح معهم، و إذا ناموا لم يسرقه اللصوص منهم.

ثم يقول: إنّ الصناعات

> و إن كانت كلها عائدة بالنفع، مستحقة للمدح، ففيها تفاضل فى الرتبة، و تفاوة فى المزية. و متى قنع الإنسان بصغارها، و فيه قوة على اقتناء كبارها، فقد قنع بالدناءة، و كان كالمرأة التى أمكنها أن تصير سيدة فقامت مقام الأمة.

هكذا صار الفكر الإسلامي و المجتمع الإسلامي مجتمع العلم و التطبيق. و صار نبذ التقليد، و الدعوة إلى الاجتهاد و الإبداع مبدأ أساسياً. فصار العقل المسلم ديناميكياً، باحثاً عن الحقيقة و لو فى الصين؛ ينظر باحترام إلى كل من وصل إلى قدر منها، لا يغمط فرداً و لا أمة حقه فيها. فكان موقفهم من كل الحضارات أخلاقياً سامياً. و هذا أساس توجههم نحو الترجمة و تعاملهم معها: الإفادة من الحقائق التى وصلت إليها الأمم الأخرى، و اختيار النافع منها.

و حين أخذ المسلمون فى نقد العلم الوافد من الأمم الأخرى أعملوا معاييرهم السابقة بكل وضوح، و بلا مواربة. فهذا ابن تيمية ــ و هو من الفقهاء و المتكلمين ــ يقول فى نقده *لمنطق أرسطو*:

إنّ الأمم جميعهم من أهل العلم، و المقالات، و أهل العمل و الصناعات، يعرفون الأمور التى يحتاجون إلى معرفتها، و يحققون ما يعانونه من العلوم و الأعمال من غير تكلم بحد منطقي، و لا نجد أحداً من أئمة العلم يتكلم بهذا الحدود، لا أئمة الفقه و لا النحو، و لا الطب، و لا الحساب، و لا أهل الصناعات.

إنّه يحكم على منطق أرسطو من منظور محدد هو: مدى فائدته فى تحصيل العلوم. و لهذا توجه كثير من علماء المسلمين نحو منهجين: الأوّل هو ما يمكن أن نسميه بمنهج التحليل اللغوي ـ المنطقي، و قد أعملوه فى دائرة أصول الفقه، و علم الكلام، و بعض الكتابات الفلسفية. و الثانى هو المنهج التجريبي الذى عرفه الغرب باسم الطريقة الإسلامية فى التفكير، تلك الطريقة التى دعا روجر بيكون فى القرن الثالث عشر إلى تعليمها لطلبة أوكسفورد. ووضعوا طرق إثبات العلة قبل طريقة مل الاستقرائية بقرون طويلة.

علينا أن نلاحظ فيما سبق أنّ المسلمين لم ينبذوا قط التفكير العقلي المجرد، و دليل هذا إبداعهم فى الرياضيات، لكنّهم ربطوا هذا التفكير بالواقع، فتقدم عندهم علم الميكانيكا، و الفلك، و الهندسة التطبيقية. كل فكرة قابلة للبحث حتى «صناعة إنسان على الموازين الإلهية» كما قال جابر بن حيان. إنّ الغرض النهائي للتفكير و العلم هو التغيير و الترقى لا العبث و إشباع الخيال الجامح. صحيح أنّ المسلمين نبذوا الكثير من الميتافيزيقا اليونانية لأنّ الإسلام كان بديلاً لها عندهم حتى اسموا هذا البحث بالإلهيات. لكن رفض تلك الميتافيزيقا لا يعنى إهمال التفكير المجرد أو رفض التعمق فى هذا النمط من التفكير.

هذه هى الصورة التى كانت عليها الثقافة الإسلامية جملة. و لكن حين أخذ المستشرقون فى دراسة التراث الإسلامي فى القرن التاسع عشر ـ قرن الاستعمار و الهيمنة ـ لم يهتموا إلا بالكتاب التى تعكس الفكر اليونانى أي الغربى. أما «الكتابات الإسلامية» فلم يعطوها اهتماماً، و كأنّهم لايريدون أن يروا فى الوجود فكر آخر غير فكرهم الخاص من جهة، و كأنّهم يقولون للمسلمين من جهة أخرى إنّ فكر أجدادكم كان ترديداً للفكر اليونانى، فكونوا مثلهم، و اقبلوا فكرنا المعاصر، فلستم أهلاً بالطبيعة للتفكير و الفلسفة أو العلم و الصناعة.

نحن إذا أمام دعوة استعمارية واضحة و لسنا أمام تحليل علمي شمولى أو سوء فهم عارض. فحين التفت المستشرقون إلى الطابع العملى للفكر الإسلامي قالوا: إنّ العقل المسلم مادي إلى أضيق الحدود، و عاجز عن تجاوز الواقع لتحليله و تفسيره. لهذا فإنّه لايقدر على صياغة العلم أو بناء الفلسفة المجردة. و الهدف من هذا هو الإيحاء للأمة الإسلامية بأنّ لديها عجزاً تكوينياً عن ممارسة العلم و الصناعة، و من ثم لا بد من القبول بسيطرة الغرب. هذا مع أنّ التوجه العملي للفكر الإسلامي لم يكن يعنى سوى شيء واحد: ضرورة توظيف العلم فى الصناعات. و تسيير حياة الإنسان نحو الأفضل، مع عدم إهمال العلم النظري الذى وصلوا فيه إلى آفاق لم تصلها أمة

من قبلهم. يكفى أن نقف على ما سطا عليه الغربيون من نظريات المسلمين فى الفيزياء ـ و منها قوانين نيوتن الثلاثة ـ و الرياضيات، مما أسهب فى توضيحه و إثباته يوسف سوزكين، حتى ندرك الهدف الحقيقي من الموقف الغربي السابق من الفكر الإسلامي.

إنّ دراستنا ـ نحن المسلمين ـ لتراثنا يمكن أن تتم فى مستويين: الأول التحقيق العلمي النقدي للنصوص، تمهيداً لدراستها تاريخياً، و تحليلياً. و المستوي الثانى هو تفكيك النصوص و قراءتها من منظور معاصر: إنّ المعنى التاريخي لأيّ نص شيء، و المعنى الذى يصل إليه القارئ للنص اليوم شيء آخر. حين يقرأ القدماء النص فإنّهم يحددون دلالته فى ضوء المعرفة اللغوية و العلمية التى لديهم، و الخبرات التى مروا بها. و حين نقرأ النص نفسه اليوم فإنّنا نقرأه بالمثل من خلال معرفتنا و خبراتنا، و هى ليست مطابقة بالضرورة لمعرفتهم و خبراتهم. إنّ هذا النوع من القراءة أمر لايمكن لأحد أن يتجنبه، بل هو أمر محتم دائماً، و هو لاينطوي على أيّ سوء نية. إنّ المعنى الذى نقرره للنص قد يكون عين المعنى الذى وصلوا إليه، و قد يختلف، قد يضيق و قد يتسع، و قد نرى فى النص ما لم يروه.

و من هنا تصبح الأفكار القديمة بالقراءة الجديدة مولدات لأفكار قابلة للدخول فى تركيبات مبتدعة. و بهذا تتحقق الروابط، و تكون استمرارية الفكر نوعية لافردية عينية.

و من هنا المنطلق فإنّ دراستى لمفهوم الديموقراطية فى الإسلام ـ ديناً و تراثاً ـ ليست وصفاً محضاً، بل هى قراءة للنصوص، و ملاحظة لتطبيقاتها فى الممارسة الفعلية، و محاولة لفهم الغرض من كل مبدأ أو سلوك. لتوظيف هذا كله فى رؤية سياسية ـ اجتماعية أرى أنّها ملاءمة لحياتنا الحاضرة.

تلخص هذه المقالة جزءاً من كتابى *التجربة السياسية فى الإسلام ـ الديموقراطية و الاستبداد*، و ترمى إلى التعمق فى دراسة المفهوم التراثي للديموقراطية، و تحليل التجربة السياسية فى التراث، سواء أخذت صورة ديموقراطية أم استبدادية. و الغرض من هذا التحليل هو الوصول إلى الفلسفة الصريحة أو المضمرة للديموقراطية، و المبادئ الأساسية التى ارتكزت إليها الممارسة الديموقراطية، و قد يكون فى هذا كله شيء جدير بأن نتغمه و نستفيد منه. و إنّى أنظر إلى هذه الدراسة باعتبارها تحليلاً فلسفياً يرمي إلى تطوير الرؤية التراثية الإسلامية بحيث تتواءم مع متطلبات الأمة المستقبلية، و آمل أن تنشر الدراسة الكاملة فى وقت غير بعيد، مكتفياً ـ الآن ـ بعرض الاتجاهات الرئيسية فيها.

أوّل سؤال يتعين علينا أن نطرحه هو: لماذا الحديث فى الديموقراطية؟ لقد كان فى وسع الكاتب اختيار موضوع آخر، فلم وقع اختياره على الديموقراطية فى التراث؟ لقد كثر الحديث فى الآونة الأخيرة عن الديموقراطية و كأنّه لم يعد هناك همٌ فى الوطن سواها. لكنّى أجد أنّ معظم ما يقال هو حديث عن الديموقراطية و ليس حديثاً فيها، إنّه قصائد فى الممدوح و ليس

حديثاً علمياً فى الهيكل العظمي، و العضلي والعصبى لها. ما يجب أن يقال هو هذا الحديث فيها. و من ثم فإنّنى أعترف بأنّنى غير مجار للموجة العامة. ثم إنّ الحديث فى الديموقراطية لابد من أن يقود الباحث إلى التجربة السياسية التاريخية للأمة العربية ــ الإسلامية بحثاً عن مبادئ هذه التجربة، و حقيقتها، و ما يمكن أن يُتَعَلَّمْ منها، فهو حديث قريب من تلك الموجة العارمة التى تبحث عن الذات و تعود إليها. يضاف إلى ما سبق أنّ القرنين الماضيين قد أثبتا أنّ الثقافة الغربية لم تتمكن من استباحة العقل العربى المسلم، بل إنّ إصرار أيّ دولة عربية أو إسلامية على نشر الأنموذج الغربى للثقافة لم يسفر إلا عن رد فعل معاكس يتمثل فى الارتداد بقوة إلى الذات، و تناقص ولاء المواطن للدولة و تصنيفه لها ــ أحياناً ــ مع فئة الأعداء الخارجيين للأمة.

و يبدو لى أنّه من غير الممكن تغيير البنية الأساسية للثقافة بفعل الضغط الخارجي. فالثقافة ــ كما نعلم ــ مزيج فريد من العوامل التاريخية، و اللغوية، و الدينية، و الاجتماعية، تحدد الاتجاهات العامة الرئيسية للأفراد و الجماعات، و هى التى تصنع الهوية الثقافية للأمة. ومن ثم فإنّ التغيّر فى الهوية بطيء جداً من ناحية، و هو ــ من ناحية أخرى ــ يسير فى اتجاه معين، إذ يقبل ما يتسق مع المنظومة القيمية للثقافة و يرفض ما سواه. لهذا فإنّ كل محاولة «لتحضير» العرب و المسلمين، أعنى إغراقهم فى الثقافة الغربية، ستولد مزيداً من الرفض لهذه الثقافة. و مزيداً من التمسك بالهوية للأمة. إنّ إعدام الثقافة هو إعدام للذات و حقيقتها، و كل كائن يميل بطبعه لحماية ذاته و الدفاع عنها.

و يشهد عالم ما بعد انهيار المعسكر الاشتراكي موجة شديدة من العداء للعرب و المسلمين. و قد دفعت افتراءات الغرب بكثير من العلمانيين فى الدول العربية و الإسلامية إلى صفوف الحركات الإسلامية فكراً أو تنظيماً. إنّ الجميع يحس اليوم أنّ الهجوم على الأصوليين ليس هجوماً على فئة سياسية بل هو قناع يخفى وراءه كراهية، و هجوماً على الإسلام، وثقافته. و هكذا بدأنا نلمس حركة فى صفوف المثقفين ــ فى العالمين العربى و الإسلامي ــ قوامها العودة إلى الذات، و تطويرها من خلال التحليل النقدي. إنّ أكبر مُسَرِّع لحركة العودة إلى الإسلام هو الغرب، فمواقفه فى فلسطين، و العراق، و البوسنة و الهرسك، و جنوبى السودان، و تشاد، و بورما، و غيرها؛ و حرصه على تصوير المسلم كإرهابى فى صحافته و أفلامه، كل هذا أخذ يلعب دوراً فى توحيد المسلمين، و توعيتهم بهويتهم فى مواجهة الثقافة الغربية.

قد لا أكون مخطئاً إذا قلت إنّ صراع المستقبل هو صراع ثقافات. فالثقافة الغربية تحس بتفوقها، و تنظر إلى غيرها نظرة دونية، بل هى بدأت باستشعار خطر الثقافتين الكونفوشيوسية أولاً و الإسلامية ثانياً. و يتولد لدى الغرب بصورة مطردة الشعور بالحصار. و هو يتخذ من هذه المخاوف و المشاعر مبرراً للمضي فى برامج التسلح غير التقليدي. مثلما يحرص على

مهاجمة دول هاتين الثقافتين الرافضة للثقافة الغربية، مثلما فعل مع الصين حيث وضع على أبوابها حصان حقوق الإنسان و الديموقراطية. و هو يشجع كل نزاعٍ أو خلافٍ أو حربٍ بين دول هاتين الثقافتين المالكة للطاقة و المواد الخام. و يعمل كل جهده لتجريدها من الأسلحة، و منع نمو آلتها العسكرية. و نحن نشاهد استغلال الغرب شبه اليومي للمنظمات الدولية، و القانون الدولى، أعنى قانون مصالح الغرب، و الشرعية الدولية التى لا تعنى أكثر من شرعية مصالح الغرب في فرض ثقافته، و مصالحه، حتى على حساب سيادة الدول الأخرى، و مصالحها الأكثر أساسية.

إنّ حركة مواجهة الغرب أو الشمال تحتاج إلى عقود قليلة حتى تتبلور، و تظهر مؤسسات دولية منافسة للمؤسسات التى يسيطر عليها الغرب بالكلية. و بظهور تكتلات تضم ٨٥٪ من سكان الكوكب ستظهر الحاجة ماسةً إلى الأطر النظرية التقدمية سياسياً، و اجتماعياً، و اقتصادياً، لمواجهة الأطر الغربية من جهة، و تحقيق التقدم المطلوب من جهة أخرى. و بمثل هذا التقابل الثقافى المتكافئ سيبدأ الغرب بخسران أسواقه، و المصادر الرخيصة للمواد الخام، و الطاقة. نحن إذن جزء من العالم القادم المحتاج إلى فلسفة للتقدم، و إعادة بناء التراث وفق خطوط تضم قيم الحرية، و المساواة، و الديموقراطية، و العلم، و التصنيع الكثيف، بحيث تفرض هذه المفاهيم نفسها على جميع الدول العربية و الإسلامية فى آخر الأمر.

بحثنا عن الديموقراطية فى التراث لايرمى إلى الكشف عن صنم لنعبده، بل يرمى إلى تحليل تجربة سياسية بكل ما فيها من نجاح و إخفاق، لنأخذ بالنافع و نطوره فهو جزء من مادة بناءٍ مستقبلي، و هذا هو المبرر الأساسي لهذه العودة إلى الذات الماضية.

ولكي تكون هذه الدراسة التحليلية جدية حقاً فإنّه لابد من التحقق من وجود وقائع ثابتة، لامنحولة و لا محرفة، و متكررة بحيث يمكن الاستدلال منها على مبادئ كلية. فالمواقف الشاردة لاتسوغ قاعدة. و ينبغي أيضاً أن نتجنب القراءة الاشتهائية للتراث، و هو أمر يفضله جُلّ الإسلاميين، و القوميين. علينا أن نتعرف إلى كل الاتجاهات، تلك التى نحب، و تلك التى نكره، و أن نقرأ السطور و ماوراءها و هو الأكثر أهمية. و على سبيل المثال فإنّ إسقاط الخوارج لشرط القرشية فى رئيس الدولة تابع من مبدأ المساواة بين جميع المسلمين إذ لا فضل لعربى على أعجمى بنسب. كما كان الخلاف بين بعض فرق الشيعة و أهل السنة خلافاً حول أساس المشروعية فى الحكم أ هو الدين أم النسب أم الأمر الواقع. و انحاز المعتزلة إلى مشروعية الإنجاز. إنّ قول بعض الشيعة بفكرة الإمام المعصوم يتعارض مع الفكر الديموقراطي الذى يقرر فيه الشعب الأهداف العامة و الخاصة العليا فى الدولة. و علينا حين ندرس هذا أن نفهم مسوغاته التاريخية، لأنّه لا فكرة مطلقة، بل كل قول رهين بظروفه. فتمسك الشيعة بالمرجعية الدينية فى السياسة ناجم عن طبيعة العصر الذى قامت نهضته و عظمته على أساس الدين.

إنّ غرضنا أن نجرد دراستنا من أخطاء القراءة الأيدولوجية للتراث، تلك القراءة التى تلغى حقيقة التراث بإسقاطها حقيقة معاصرة عليه أو تحويله إلى حقيقه مطلقة لتناسب الحاضر أيضاً. ليس مطلوباً و لا ينبغي أن يكون مطلوباً منّا أن نبحث عن أصول، ديموقراطية فى تراثنا أو أن نوجد مثل هذه الأصول، لأنّ عدم وجودها لايعنى إسقاط الحاضر للخيار الديموقراطي، كما أنّ وجودها ليس ضرورياً لانتفاء خجلنا من ماضينا. إنّنا نبحث موضوعياً لنصل إلى حقائق كلية نافعة.

و يجدر بنا قبل أن نفحص التجربة السياسية فى الإسلام أن نقرر بعض الحقائق الأساسية العامة فى الديموقراطية. إنّ الديموقراطية هى نظام الحكم الوحيد الذى يملك مسوغاً عقلياً له، إذ لا يوجد مسوغ عقلي لحكم الواحد أو القلة للأكثرية، و من ثم فإنّ الديموقراطية وحدها هى النظام الذى يصون المصلحة العامة، و يرمى إلى توفير الشروط اللازمة لإيجاد مجتمع متحضر يؤمن بحرية الفرد، و المساواة، و التسامح الدينى، و حرية الفكر، و الترقي الثقافى، و الوقاية من المخاطر. و من هنا ينفرد هذا النظام بقيام الأمة باختيار حكامها و من يتولون المناصب العامة العليا فيها، مع حقها المطلق فى محاسبتهم، و عقابهم. و الديموقراطية وحدها هى النظام الذى يحدد فيه الشعب أهداف السياسة العامة، و يقيّم وسائل حكامه من جهة توفيرها للرخاء، و القوة و العدل، و الحرية للأمة كلها.

مثل هذا النظام لا يمكن أن يكون وليد الطبيعة العفوية بل هو ثمرة الجهد الأنسانى فى التغلب على الاستبداد بأشكاله المختلفة، و من هنا يقرر المفكرون السياسيون أن الديموقراطيات بدأت بثورة، لكنّها تطورت عبر النشوء و الارتقاء. و إنّ ديموقراطية رشيدة تماماً هى هدف جديد فى التاريخ، و كانت أبداً و لا تزال أمراً نادراً. ثم إنّه «على كل شعب أن يكسب ديموقراطيته بنفسه، فالديموقراطية ليست شيئاً يمنحه شخص ما لشخص آخر. و إجراء انتخاب أو انتخابين ـ فيما يقول ليبسون ـ لايخلق ديموقراطية.

إنّ المسائل التالية هى مقياس ديموقراطية أي نظام سياسى: أن يتمتع الشعب بالسلطة المطلقة غير المقيدة، و أن تملأ المناصب العليا بالانتخاب لا بالتعيين، و أن تكون الحريات المدنية مضمونة بالفعل لابالقول وحده و أن تكون السياسة العامة موجهة لتحقيق المصلحة العامة لامصلحة الحاكم أو فئة أو طبقة، و أن يوجد قضاء كفؤ مستقل، يحكم بقانون ديموقراطي، لابرغبات الحكومة أو الحاكم. و السمة الأخيرة للنظم الديموقراطية أن يكون تغيير أيّ جزء من نظام الحكم ممكناً بالأساليب السلمية و بإجراءات متفق عليها فى الدستور.

و الآن، هل شهدنا تاريخياً قيام حكم ديموقراطى؟ و هل كان الحكم دينياً كما يقال فى الغالب؟ لقد نقلت كتب علم الكلام قول الخوارج للإمام على: «لاحكم إلا لله»، ورد الإمام قائلاً: «نعم، لاحكم إلا لله، و لكنّكم تقولون لا إمارة، و لابد للناس من أمير بر أو فاجر». و

فى عصر لاحق قال أحد فقهاء الشافعية: «إنّه لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، فرد عليه ابن‌عقيل الحنبلي بقوله: «السياسة ما كان فعلاً، يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، و أبعد عن الفساد، و إن لم يصفه الرسول و لانزل به الوحي. فإن أردت بقولك «ما وافق الشرع» أنّه لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، و إن أردت «لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط و تغليط للصحابة... و لو لم يكن إلا تحريق المصاحف فإنّه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة». (ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية، ص ١٢-١٣).

و الأحكام السياسية و القضائية و الإدراية ـ أي المعاملات بلغة الفقه ـ مدارها فى الشريعة الإسلامية على قاعدة «درء المفاسد و حفظ المصالح أو جلبها». و إذا كانت السياسة فى الإسلام تحقيقاً لمصلحة المسلمين فإنّها تشمل بهذا المصلحة العامة و الخاصة. يقول أبوالحسن العامري، و هو من فلاسفة القرن الرابع الهجري: «السياسة تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس بقدر ما يمكن فيه فى وقته»، فهى ترتبط بالممكن فى كل وقت، و تهدف لرفاه الفرد، و مصلحة الأمة.

لقد ارتبطت السياسة فى أهدافها، و أدواتها، بدستور المسلمين و هو *القرآن*. إنّه الدستور الذى يخضع له الناس كافة، و لا شيء يعلو عليه، لا إرادة الحاكم، و لا إرادة الأمة، و لا أحد يخرج عن قواعده العامة، فالمواطنون جميعاً متساوون أمام القانون. و لهذا جرد الإسلام الحكام من القدرة على الاستبداد بالتشريع، و ساوى بينهم و بين المواطنين فى الخضوع للقواعد العامة لهذا «القانون» المكتوب، و المنشور، و المعلوم من كل مسلم. و أمرَ المسلمون بحراسة دستورهم و لو بالقوة ضد الاستبداد، إذ تقرر بوضوح تام «أنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».

لقد نجح الإسلام فى توحيد المسلمين على أساس العقيدة التى حلت محل العصبية القبلية. و قرر الوحدة الوطنية على أساس الدستور، و مبادئ العدالة، و الحرية، و المساواة، و الشورى. فكان الناس يختارون خليفتهم بالانتخاب، و الرأي العام فاعلاً فى الحياة العامة، رقابة و احتجاجاً، و وقاية، و تعوضاً. و من هنا فإنّ هذه التجربة جديرة بالتحليل و الدراسة:

أولاً: فلسفة الديموقراطية

ينكر المستبد حق أيّ فرد بالشك فى أحقيته بالحكم أو وجود مقياس لتقييم أفعاله، مثلما ينكر الحاجة إلى تسويغ أفعاله، لاعتقاده بأن إرادته الاعتباطية هى محكمة الاستئناف العليا فى الدولة. و هكذا فإنّ الاستبداد نظام يزدري مطالب العقل، و العدالة. و بالمقابل فإنّ الديموقراطية تحس باستمرار بالحاجة إلى تبرير أفعالها بالإشارة إلى مقتضيات العقل، و العدالة، و إرادة الأمة، و مصلحتها. و هى تعترف بأخطائها، و تقبل تقييمها، و محاسبتها. و من

هنا تستند الديموقراطية إلى منظومة فكرية تسوغ أعمالها، و أهدافها، و فلسفة الديموقراطية فى الإسلام قوامها العدالة القانونية، و الاجتماعية، و الشورى الملزمة للحاكم، و حرية الفرد، و مبدأ المساواة، و منظوقة القيم الخلقية كما عبَّر عنها دستور الأمة، و صاغتها حكمة الرسول(ص)، و رسختها التجربة الاجتماعية. و من هنا لم تفهم الديموقراطية باعتبارها ذلك القرار الذى يتم الوصول إليه بطريقة ديموقراطية و يحظى بتأييد الأغلبية أو الإجماع. إنَّ كل قرار يتعارض مع الدستور أو مصالح الأمة العليا لا يمكن أن يكون قراراً ديموقراطياً. ترى لو اتفقت الأمة على إلغاء الدستور و البرلمان، فهل يكون هذا القرار ديموقراطياً؟ إنَّ القرار الديموقراطى إلا لأنَّ بعض الحكام قد وجدوا فيه أسلوباً يمكنهم من تمرير جرائمهم تحت ستار الموافقة الشعبية الديموقراطية.

إنَّ المقوم الفلسفي للديموقراطية إذن هو مجموعة الأفكار، و المثل، التى يتم التعبير عنها، و التى تفسر سياسة الحكومة. و سأعرض لهذه الأفكار تباعاً:

أ) لمن السيادة؟

عَبَّر المفكرون فى الإسلام عن فكرة السيادة بألفاظ «الرئاسة العامة» و «الملك». يقول الإمام‌الرازي: «إنَّ الرئاسة العامة هى حق الأمة، التى لها أن تعزل الإمام إذا رأت موجباً لذلك، لأنها ولّته الأمر أصلاً و ما هو إلا وكيل عنها. وللأصيل تنحية الوكيل إذا رأى الخير فى هذه التنحية». و ترتبط سيادة الأمة بكون السياسة رعاية للمصالح العامة بما لا يتعارض و الشرع.

ب) الحاكم الوكيل

مادام الحاكم وكيلاً للأمة و ليس سيداً لها فإنَّ صفات الأمانة، و الصدق، و الشرف، ترقى إلى أهمية الصفات المتعلقة بالكفاءة. و من ثم يغدو الحاكم هو الأنموذج للجهاز التنفيذي. و مكانة الأنموذج أو القدوة هامة جداً فى التجربة السياسية فى الإسلام. بعد فتح المدائن حُمِلَ الفيء إلى عمر بن الخطاب فَدُهِشَ لكثرة الأموال و الجواهر، فقال: إنَّ قوماً أدُّوا هذا لأمناء، فقال له على بن أبى طالب: إنّك عففت فعفت رعيتك، و لو رَتَعْتَ لرَتَعَتْ.

يستدل من الممارسة السابقة على أمرين: الأوّل أنَّ الديموقراطية لاتستند إلى وجود دستور ديموقراطي فقط فهذا غير كاف، و إنّما تستمد قوتها من تغلغل هذا الدستور فى ثقافة المجتمع، و فى التربية، بحيث يشعر الناس أنَّ هذا الدستور متسق مع وقائع حياتهم الاقتصادية، و الاجتماعية، و القيمية، فهم أصحابه. الثانى ــ و هو ما فطن إليه عمر بن الخطاب و على بن أبى طالب ــ أنّه لا قيمة لدستور ديموقراطي إذا كانت الحكومة فى تأليفها أو ممارستها غير ديموقراطية.

ج) إلزامية الشورى

يظن بعض الناس أنّ الشورى مبدأ لا يحتم على الحاكم العمل بآراء من يستشيرهم. إنّهم يفهمون الشورى فى هذه الحالة على منوال الاستشارة الشخصية فى الحياة اليومية. أما الشورى في الإسلام فليست كذلك أبداً. و لنبدأ بتقرير المبدأ:

جاء فى *القرآن الكريم*: «و أمر هم شورى بينهم»، و «شاور هم فى الأمر». لنلاحظ أنّ «الأمر» قد نسب إلى الأمة في الآية الأولى (و أمرهم شورى بينهم)، مما يفيد أنّ موضوع الاستشارة هو الشؤون العامة لا الموضوعات المحددة دينياً بنص. و لهذا يقول الزمخشري فى *الكشاف* شرحاً للآية الثانية: إنّ «الأمر» فى الآية هو الحرب و نحوه، مما لم ينزل عليك فيه وحي لتستظهر برأيهم، و لما فيه من تطييب لنفوسهم، و الرفع من أقدارهم». و هذا مكمّل لقول الرسول الكريم: «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم». قال أبوبكر ذات يوم: «إنّما أنا رجل منكم، و لست أحكم جبّاراً، و إنما أشير عليكم و تشيرون على، فانظروا الآراء و محّصوها، ثم اجمعوا على أرشدها». و قد قرر ابن عربى أنّ «الشورى بين الناس من غير تمييز و لا استثناء، واجبة في أصول الشرع و قواعده. و قد وقع ذلك من الرسول المعصوم فمن دونه».

موضوع الشورى إذن هو الشؤون العامة اللأمة. و العلة فى هذا أنّ أصل السيادة لله. و حين جعل فى الأرض خليفة يعمرها، صارت إرادة الله شارعة، و إرادة الأمة فاعلة و الأمة لا تجتمع على ضلالة إذ يستحيل التآمر منها جميعاً، كما يستحيل، باتساع حجم المشاركين، احتجاب الحقيقة. و لهذا صارت الشورى طريقاً لاكتشاف الطريق الأصوب. و ما دامت السيادة قد صارت للأمة، و الشؤون العامة هى شؤون الأمة المحتاجة إلى قرار، فإنّ على الوكيل ــ أي الحاكم ــ أن يرجع إلى الأصيل الموكّل حتماً. يقول الرسول الكريم: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». و لهذا كانت الشورى فى الإسلام ملزمة للحاكم من جهة، و عامة فى الناس من جهة ثانية.

تكشف تجربة الشورى فى الإسلام عن أنّها كانت طريقاً متميزاً لتفعيل المجتمع، و توسيع حجم مشاركة الأفراد فى الشؤون العامة. فالذى يشارك فى الشورى لابد من أن ينظر فى الآراء ــ كما قال أبوبكر ــ و يمحّصها، و يصوّت إلى جانب أرشدها. و عندئذ يحس كل فرد أنّ القرار كان قراره الشخصى، مما يزيد من تقبل الأمة للقرار، و تنفيذه بحماسٍ وهمة. كما يتبيَّن من التحليل السابق أنّ الحاكم لا يخرج فى الشورى عن كونه مواطناً عادياً.

إذا قلنا إنّ الشورى عامة فهذا القول هو من حيث المبدأ. فالحقيقة أنّ الشورى تَعُمُّ فيما هو عام، و تَخُصُّ فيما هو خاص، ذلك أنّ «أكثر الناس لايفقهون»، أي فى القضايا المتخصصة، فيسأل الحاكم عندئذ أهل الذكر و الاختصاص. و من هنا قال صاحب الفخري: «على الملك أن يشاور فى الملمات خواص الناس و عقلاءهم، و من يتفرس فيه الذكاء، و العقل، وجودة الرأي، و صحة التمييز، و معرفة الأمور».

لقد حقق نظام الشورى ـ فضلاً عما ذكرت ـ مطلبين أساسيين لكل نظام ديموقراطي، و هما: الطاعة التامة من الأمة و تجاوز صراع الأكثرية مع الأقلية. و يمكن القول من الجهة الأولى **إنّ المواطنين يطيعون الحكومة لسببين: الأوّل شعورهم أن موظفيها يعملون** بصورة مشروعة، أي طبقاً للدستور و القانون؛ و الثانى أنّ **الحكومة تطلب منهم عمل ما هو صحيح، و فى مصلحتهم، و يحظى برضاهم. فإذا كانت الأحداث أو الإجراءات العامة للسياسة محددة بالشورى ـ أي ديموقراطياً ـ فمن الطبيعي أن يشعر المواطن بأنه موافق على الإجراءات، و الأهداف، فيعمل بها، و يطيعها،** و يُعَدّ عمل الموظف تنفيذاً لإرادته هو أي المواطن. يقول ابن طبطبا: إنّ الطاعة «هى الأصل الذى ينتظم به صلاح أمور الجمهور، و يتمكّن به الملك من الانتصاف للضعيف من القوى، و القسمة بالحق». و نحن نعلم أنّ حكم الخليفة عثمان قد سقط حين فقد طاعة الأمة.

أمّا مسألة الأكثرية و الأقلية فهى واحدة معضلات الديموقراطية، ذلك أنّه مادامت الأكثرية هى التى تحكم فى الديموقراطية فإنّها عرضة لأن تكون استبداد الأكثرية بالأقلية. و من هنا وجدت فى الديموقراطيات الحديثة آليات تضمن عدم طغيان الأكثرية على الأقلية. لكن كثرة اللجوء إلى هذه الآليات يمكّن الأقلية من عرقلة قرار أو عمل الأكثرية. و لهذا كثيراً ما يكون القرار فى هذه الديموقراطيات بمثابة تسوية بين الفئتين، تضمن لكلٍ منهما الحد الأدنى من المصالح. و قد تتعارض التسوية أحيانا مع مبادئ العدالة.

و لكي لا تكون الديموقراطية نظام الصفقات و التسويات، و للحيلولة دون صراع الأقلية و الأكثرية فإنّه لابد من أن يكون الهدف دائماً هو الوصول إلى الحقيقة الموضوعية التى يقوم عليها الدليل القاطع أو الراجح. و فى الشورى يتسع النقاش و الحوار، و الرأي الذى يؤخذ به ليس رأي الأكثرية أو الأقلية بل الرأي الصحيح. و قد رأينا فى تطبيقات هذا المبدأ أنّ الأمة كلها كانت تأخذ أحياناً برأي فرد عادي لأنّ رأيه كان الأرشد. غير أنّ الوصول إلى هذا مشروط بمشاركة الأمة، و كفاءتها. و لهذا قال كثير من الفقهاء إنّ التقليد محرَّم فى الإسلام، و وصف المقلِّد بأنّه «إمَّعة». فصار الاجتهاد بمعنى إعمال الفكر قدر الطاقة ـ فرض عين. يقول البدري: إنّ المكلّف بالاجتهاد هو المكلّف بالشرع أصلاً، بمعنى أنّ كل مواطن، عاقل، بالغ، مكلّف بتحري الحقيقة فى الشؤون العامة، مادام التكليف ـ على حد قوله – «قضية شخصية مجردة». و لإدراك الإجتهاد العام للأمة ـ أي القرار ـ لابد من ضرورة الإذعان للبرهان، لأنّ الحق واحد غير مختلف، و لا متعارض أبداً. و لذا فإذا قام البرهان على شيء يصير هذا الشيء حقاً. و إذ هو كذلك يجب اتباعه، و ترك ما سواه [و هو] الذى لابد بالضرورة أن يكون باطلاً. و بهذا نتبيَّن أنّه لا قيام لشورى حقيقة بغير ارتفاع درجة العقلانية، و شيوع العلم فى الأمة، مما يكشف عن النهج العلمي فى إدارة الشؤون العامة فى الإسلام.

د) الحرية

يقوم الإسلام على الإيمان المطلق بحرية الفرد فى الدين، و السياسة، و الاقتصاد. فـ «لا إكراه فى الدين»، لأنه «قد تبيَّن الرشد من الغيِّ» «للعقل، و حين قَدِمَ وفد من النصارى للحديث مع الرسول الكريم، و أرادوا الصلاة، أذن لهم أن يصلوا في مسجده و هو يقول «من قذف ذمياً مُدَّ له يوم القيامة ببساط من نار»، و «من آذى ذمياً فأنا خصمه، و من كنت خصمه خصمته يوم القيامة».

نظر الإسلام إلى أصحاب الديانات السماوية كمواطنين، فلم يدع قط إلى مقاطعتهم، جاء فى *القرآن الكريم*: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين، و لم يخرجوكم من دياركم، أن تبرّوهم و تُقسِطُوا إليهم، إنَّ الله يحب المقسطين، إنّما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين، و أخرجوكم من دياركم، و ظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم، و من يتولَّهم فأولئك هم الظالمون». و يعتقد بعض الناس أنَّ «الجزية» تتعارض مع فكرة الحرية الدينية فى الإسلام. فليستمع هؤلاء إلى قول البخاري: «إنَّ الجزية لم تجب على من وَجَبَتْ عليهم لأجل كفرهم، و إنّما وجبت لأجل حربهم لنا، فهى تعويض لنا عما ضاع منا فى حربهم. و لهذا لم تجب على النساء و الذراري و نحوهم ممن لا يصلح للحرب». أليست هذه الجزية أقل و أكرم من تلك التى ندفعها اليوم لأمريكا و بريطانيا و فرنسا عن يد و نحن صاغرون؟ ألا يدّعون أنَّ المليارات التى يأخذونها من أمتنا هى تعويض لهم عما فقدوه فى حربهم لنا... على أنَّ حربهم لنا _ كما يسميها مفكرونا _ حرب صعلكة، أعنى حرباً عدوانية؟!

للحرية فى الإسلام مفهومها، فهى ليست فكرة مطلقة أو شعوراً وهمياً باللامحدود، إنّها فكرة اجتماعية، لهذا أفتى الفقهاء بأنَّ للحاكم أن يحدد أجور الصناع، و الأطباء و أمثالهم بالرغم من أنّهم أحرار _ فى الأصل _ فى تحديد أجورهم، كما أفتوا بجواز تحديد أسعار الغلات، و ما هذا إلا لغرض واحد و هو أن لا تتحول الحرية _ فى مجال الاقتصاد _ إلى استغلالٍ ينتهك مبدأ العدالة. و الحقيقة أنَّ الحرية غير المحدودة بهذا البعد الاجتماعي و القيمي لاتتسق مع مبدأ المساواة، بل هى أداة لإبطال المساواة.

و لتأكيد الحرية الاقتصادية و حق الملكية نسوق هذه الحكاية: أراد عمر بن الخطاب أن يشتري دار العباس عم رسول الله (ص) _ القريبة من المسجد النبوي ليضمها إليه _ فأبى العباس بيعها، فقال عمر إنّه سيغلبه عليها، أي سيأخذها قسراً باسم المصلحة العامة، و من خلال قانون دفاع كما نفعل اليوم، فدعاه العباس للجوء إلى القضاء، فكان القاضي سلطة فوق المواطن و رئيس الدولة معاً؛ فقضى للعباس، و تراجع عمر عن موقفه. هنا وقف العباس و تنازل عن داره ليوسع بها المسجد، إنَّ ملكية المواطن فى الإسلام لا تُنْتَزَعُ بغير رضاه، ولو للمصلحة العامة... فانظروا هذا مع ما نعلم.

احترم الإسلام الفرد حتى أفتى بعض الفقهاء بـ «جواز قتل الجماعة بالواحد إذ القتيل معصوم و قد قُتِلَ عمداً، فاهداره داع إلى خرم أصل القصاص، و اتخاذ الاستعانة و الاشتراك ذريعة إلى السعى بالقتل، إذا عُلِمَ أنّه لا قصاص فيه». و أفتى الإمام مالك «بسجن المتهم بالسرقة، و ضربه تعذيباً له حتى يُقِرَّ، مراعاة لمصلحة أصحاب الأموال الذين لا يتمكنون من إقامة البيِّنة على السارق». و كان مبدأ «درء الحدود بالشبهات»، من أهم المبادئ الإسلامية الرامية للحفاظ على حقوق الفرد، و حريته، و كرامته. و قد عَدَّ الإمام مالك حصول البيعة بالإكراه باطلاً، فأفتى بأن لا بيعة للمنصور فى أعناق الأمة قياساً على بطلان طلاق المكره.

و قد تمتعت المرأة بحقوقها و حرياتها المدنية. نادى رسول الله يوماً فقال: أيها الناس أقبلوا إليَّ، فتراكض القوم، و رأى رجل امرأة تجرى نحو رسول الله، فقال لها: لقد نادى الناس فما شأنک؟! فردت عليه قائلة: و يحك، أو لست من الناس؟ و شاركت المرأة المسلمة فى الحياة العامة؛ فالسيدة عائشة كانت أحد مصادر المعرفة الدينية لقوله عليه السلام: «لتأخذن نصف دينكم عن هذه الحميراء». و موقفها من الخليفة عثمان، و معارضتها له معروفة، و كذلك خروجها مع طلحة و الزبير على الخليفة على بن أبى طالب. و قد أقرَّ *القرآن* للمرأة بحق الرقابة، و الاحتجاج، كما سنرى بعد قليل.

هـ) المساواة

لكي ندرك أبعاد مفهوم المساواة فى الإسلام أقترح عليكم أن نميِّز بين المساواة السلبية و المساواة الإيجابية. أما الأولى فتعنى وجود معاملة متساوية. و من ثم فإنّه من غير الممكن أن تتوافر للمواطنين المساواة السلبية بغير يقظة دائمة منهم، و وجود تدابير و قائية تمنع وجود معاملة غير متساوية. إنّ وجود هذا الضرب من التمييز ــ سواء بنى على الأصل و المنبت أو الجنس أو الدين ــ مدعاة لتقسيم الأمة. أما المساواة الإيجابية فتعنى تكافؤ الفرص تكافئاً حقيقياً فى الواقع، أي الغاء تأثير المال و المكانة. و إلا فإنّ الاعتراف بالتفاوة بدءاً يعنى عدم المساواة، لتفاوة القدرات، و الحرية.

و فى التجربة الإسلامية نماذج كثيرة و تطبيقات عدة لمبدأ المساواة. قابل رسول الله (ص) وفد بنيعامر، فقالوا له: أنت سيدنا، فرد عليهم قولوا بقولكم، و لا يسخرن منكم الشيطان، السيد هو الله. و قد أبصال الإسلام مكانة النسب، فهذا هو الرسول يقول لسعد بن أبى وقاص: «إنَّ الله ليس بينه و بين أحد نسب إلا طاعته». و يحذر قريشاً، و بنى عبد مناف، و عمه العباس، و ابنته فاطمة، و يقول لهم: «اشتروا أنفسكم لا أغنى عنكم من الله شيئاً. لى عملي، و لكم عملكم». و ما هذا الا لإيمان الإسلام بالحرية و المسؤولية الفردية.

إنّ حكاية عمر بن الخطاب مع جبلّة بن الأيهم و عمرو بن العاص أنموذج للمساواة السلبية التى تلغى التمييز فى المعاملة، مثلما هى مثل أنموذج لتساوي جميع المواطنين فى الدولة **أمام القانون. و قد أثرت عن الرسول (ص)، و على بن أبى طالب (ع)، مواقف كثيرة مماثلة، فلا أحد فوق القانون حتى الرسول نفسه... هذه هى ديموقراطية الإسلام، و فهمه للمساواة. يقول ابن الخطاب: «و الله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال، و جئنا بغير عمل، فهم أولى بمحمد منّا يوم القيامة، فإنّ من قصرً به عمله لايسرع به نسبه». و سنرى تطبيقات أخرى عند** حديثنا عن وظيفة الحاكم فى الإسلام.

أثار الإسلام لأوّل مرة مسألة المساواة أمام القانون، و عالج فيها قضية من أخطر القضايا. هل يعد تطبيق القانون على جميع الأفراد تطبيقاً صحيحاً للديموقراطية؟ إنّ الحكم على الناس من خلال قانون ذي مضمونٍ أو روحٍ أو قصدٍ أو نتائج غير ديموقراطية لا يحقق الديموقراطية، فكلنا نعلم أنّ هناك قوانين يجب خرقها و التمرد على فارضيها، تمسكاً بالديموقراطية. و لهذا كانت المساواة بين المواطنين فى القانون عام المجاعة وقف الحدّ، لأنّ تطبيق هذا القانون فى تلك الظروف لن يحقق المساواة.

فهم المسلمون «المساواة أمام القانون» باعتبارها التطبيق العادل للقانون: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط، شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين و الأقربين. إنْ يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا﴾. و لهذا حرص المسلمون على إنشاء مؤسسة القضاء، و إقامة ما يشبه قضاء النقض، إذا تعارض الحكم مع نص أو قياس ثابت أو إجماع. و كان رئيس الدولة يعتز بخضوعه لأحكام القضاء، و بخاصة حين تخالف أحكامه.

و) العدالة الاجتماعية

يتساءل الباحثون اليوم عما إذا كان ارتفاع مستوى المعيشة هو علة قيام الديموقراطية أم أنّ الديموقراطية علة لارتفاع مستوى المعيشة. و قد أجابت التجربة الإسلامية على هذا السؤال. فالمجتمع الإسلامي الأوّل لم يكن مجتمع الرفاه و الثروة فى البداية، لكنّه كان ديموقراطياً ثم صار وافر الثروة. و تفسير هذه الحقيقة ـ كما سيبيّن الفارابى ـ أنّ النشاط الاقتصادي يزدهر فى مجتمع الحرية و القانون، و يتدهور فى دول الاستبداد.

أدرك الإسلام و المسلمون تأثر الحقوق السياسية و القانونية للمواطن بالعوامل الاقتصادية. فإذا لم تكن الظروف الاقتصادية مواتية فإنّ الناس ـ أعنى الفقراء ـ لن يستطيعوا الاختيار بحرية، و لن يقدروا على تنفيذ ما يختارون. الفقر يعلم العبودية، و الغنى يُعَلِّمُ التمرد و الاستبداد بالآخرين. و المجتمع الذى يعانى من خلل فى تقسيم الثروة ينقسم ضرورة إلى سادة و عبيد، و ليس فى وسعه أن يكون مجتمع أحرار.

إنّنا نعلم أنّ الإسلام قد قَدَّسَ العمل، و عدَّه حقاً لكل مواطن، و أنّ توفيره واجب ضمنى يقع على كاهل الحكومة كما سأبين الآن، لكنّه بالمقابل أبطل القدرة على الاستغلال حين حرَّم الربا و كنز المال، «كي لايكون دولةً بين الأغنياء منكم». و *القرآن صريح في هذا:* **﴿إنّ الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾. و من القواعد الكلية المشتقة من الممارسة النبوية تخصيصه غنائم موقعة بنى النضير للمهاجرين عدا رجلين من الأنصار فقيرين. و بهذا فإنّ الدولة ملزمة بتوزيع جزء من المال العام على المحتاجين للتقليل من شدة التفاوت بين الفئات الاجتماعية.** فالطبقة المتوسطة هى دعامة الديموقراطية و أساس استقرارها. و كان عمر بن الخطاب يؤمن بحق كل مواطن فى التمتع بالعدل الاجتماعي، فللذميين عنده حق فى بيتَ المال إن عجزوا.

ز) الحاكم الديمقراطي

يتم انتخاب الحاكم فى الإسلام من قبل مجلس متخصص، يتصف أعضاؤه بالعدالة. و العلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على شروطها، و الرأي، و الحكمة، المؤديين إلى اختيار الأصلح و الأقدر على تدبير المصالح. و يتبع هذا الاختيار استفتاء شعبى.

إنّ طاعة الحاكم مرهونة بتقيُّده بالدستور، و قيامه بواجباته، و محافظته على مصالح الأمة، و أموالها، و تحقيقه للعدل. فإن قصَّر فى هذا كان للأمة أن تعزله، و تحاسبه، و تعاقبه.

أما إذا أوصى رئيس الدولة لشخص كان عمله هذا بمثابة الترشيح ليس إلا، فإمامته غير صحيحة، و لا نافذة حتى يعقد له، و لا عقد إلا برضى الأمة و ذلك المجلس.

فى خطاب عمر بن الخطاب إثر توليه الخلافة تحديد دقيق لواجبات رئيس الدولة، قال:

> لكم عليَّ ألا أجتبى شيئاً من خراجكم، و لا ما أفاء الله علكيم إلا من وجهه. ولكم عليّ إذا وقع فى يدى ألا يخرج منى إلا فى حقه. ولكم على أن أزيد عطاياكم و أرزاقكم إن شاءالله، و أسُدَّ ثغوركم. و لكم عليّ ألا ألقيكم فى المهالك، و لا أجمِّركم ـ أي أحبسكم ـ فى ثغوركم، و إذا غبتم فى البعوث فأنا أبو العيال حتى ترجعوا إليهم، فاتقوا الله عباد الله، و أعينونى على أنفسكم بكفها عنى، و أعينونى على نفسى بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و إحضاري النصيحة فيما و لانى الله من أموركم.

الحاكم الديموقراطي مسؤول إذن عن أمن الوطن و الأمة، داخلياً و خارجياً، و ليس له أن يتعدى على أموال المواطنين بغير ما هو حق، و ليس له أن ينفقه فيما شاء، و عليه أن يحقق الرفاه للمواطنين قدر الطاقة، و عليه أن يقبل النصيحة و المشورة. ودَّع عمر أحد ولاته و قال له: ماذا تفعل إذا جاءك بسارق أو ناهب؟ فقال الوالى: أقطع يده، فقال له عمر: و إذن، فإن جاءنى منهم جائع أو عاطل فسوف يقطع عمر يدك.

إن أبرز دلائل ديموقراطية الحاكم عدم تصرفه فى المال العام، و قد عَدَّ تاج الدين السُّبكي إنفاق الحاكم للأموال العامة فى بناء القصور، و شراء فاخر الثياب، و الركوبة، و الإنفاق على الشعراء، و الفنانين، حراماً؛ بل إنّ الإمام يحيى بن الحسن قد عدَّ ما يجمعه هذا الحاكم من أموال من المسلمين غصباً، و طالب بعدم دفع الأموال إليه، و حمّل الزرّاع و التجار إثم ذلك كما سنرى. يقول الإمام على بن أبى طالب، يوم توليه الخلافة عقب قتل عثمان:

إنّما أنا رجل منكم، لى ما لكم، و علىَّ ما عليكم، ألا إنّ كل قطيعة قطعها عثمان، و كل مال أعطاه من مال الله فهو مردود فى بيت المال، فإنّ الحق لايبطله شيء. و لو و جدته قد تزوج به النساء، و تملك الاماء، و فرّق فى البلدان لرددته، فإن فى العدل سعة، و من ضاق عليه الحق فالجور عليه أضيق.

و لم يكن للحاكم فى الإسلام فى ذلك العهد أي امتياز مالى على المواطنين.

من واجبات الحاكم الأساسية العدل، أي التطبيق الصحيح للقوانين على المواطنين كافة، لا استثناء لنفسه أو لحكومته. يقول عمر بن الخطاب: إنى ولَّيت عليكم من ولَّيت ليحجزوا فيما بينكم، و ليقسِمُوا فيكم، لا ليتناولوا أبشاركم أو ينتهكوا أعراضكم. فمن كان له قِبَلَ أحد من عمالى مظلمة فليقم، فإنّي منصفه. فقال عمر و بن العاص: إنّك يا أمير المؤمنين إن فتحت هذا الباب على عمالك كَثُرَ الشغل عليك، فقال عمر: دعنا من ذي، فوالله لأسوين بين الناس، و كيف لا أفعل و قد أقاد رسول الله(ص) من نفسه. إنَّ الجهاز الحكومي مغرم بإيجاد الأعذار لعدم محاسبته، لكنّ الإدارة ـــ التى تتعدَّى على حقوق المواطنين و حرياتهم أو تتجاوز القانون فى عملها ـــ هى الطريق الأسرع لزوال نظام الحكم، و قد أدرك عمر بن الخطاب هذا، حتى و هو يحاسب ابن خاله خالد بن الوليد.

و لكن، ماذا لو لم يعدل الحاكم؟ لقد وضع الإسلام آليات للتخلص من الحاكم الظالم، و المستبد. يقول الرسول الكريم: «سيكون عليكم أمراء يظلمون و يكذبون، فمن أعانهم على ظلمهم، و صدَّقهم بكذبهم، فليس منى، و لست منه». و قال: «من مشى مع ظالم و هو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام». و معلوم أنّه لا حق للكافر برئاسة الدولة الإسلامية. و هذا موضوع استوفى بحثه فى قضية مرتكب الكبيرة فى الكلام والفقه الإسلاميين.

لقد وصلت مكانة العدل أساساً للحكم فى الإسلام حدَّ تفضيل الحاكم الكافر العادل على الحاكم المسلم الجائر. يقول صاحب الفخري:

لما فتح السلطان هولاكو بغداد، أمر أن يستفتى العلماء، أيُّما أفضل: السلطان الكافر العادل أم السلطان المسلم الجائر؟ ثم جُمِعُ العلماء بالمستنصرية لذلك. فلما وقفوا على الفتيا أحجموا عن الجواب، و كان رَضِيُّ الدين علي بن طاووس حاضراً المجلس، و كان

مُقَدَّماً، محترماً. فلما رأي إحجامهم تناول الفتيا و وضع خطه فيها بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده.

لا قيام للعدل إذن بمجرد توافر القانون ذي المضمون و القصد العادلين، و لا بمجرد توافر التطبيق العادل، بل يجب أن يرافق كل هذا رقابة صارمة على تطبيق موظفي الحكومة للقوانين، و محاسبة شديدة لهم على التعدِّي. و العقاب بقدر الجرم، و جرم الموظف الحكومي كبير، لأنه قادر على إلحاق أذى أكبر مما يقدر عليه المواطن العادي، و لذلك يجب أن تكون عقوبته مضاعفة أضعافاً، مثلما توَفَّر له الحماية المضاعفة.

و مع ظهور نظام «الوزير» ــ أي رئيس الوزراء بلغتنا اليوم ــ وُضِعَتْ لهذا المنصب مواصفات لضمان عدم تعدي نظام المجتمع. فمن الشروط التى يجب توافرها فيمن يشغل هذا المنصب: «شروط الإمامة إلا النسب وحده»، بل يحتاج رئيس الوزراء «إلى شرط زائد على شروط الإمامة و هو أن يكون من أهل الكفاية فيما أوكل إليه من أمر الحرب و الخراج»، إضافة إلى الأمانة، و الصدق، و قلة الطمع حتى لا يرتشي، و أن يَسْلَمَ ما بينه و بين الناس، فإنّ العداوة تمنع من التناصف أو التعاطف، و الذكاء حتى لا تدلَّس عليه الأمور، و أن لا يكون من أهل الأهواء، و أن يكون ذا هيبة. و جُلُّ الشروط السابقة مطلوب فى الوزراء التنفيذيين، حتى إذا عجز الوزير أو خان أو قصر فى أداء واجبه أو قلت هيبته فى نفوس الناس أو وُجَد من هو أكفأ منه وجب عزله، ليقدم كشفا بما صار لديه من أموال، ليقارن بالكشف الذى قدَّمه عند التولى، و تتم براءته أمام الناس كافة.

و حين رأى الفقهاء أنّ اشتغال الحاكم أو الوزراء بالتجارة قد مَسَّ بواجباتهم، قالوا بمنعهم من الاشتغال فى التجارة لسببين: الأوّل ليتمكنوا من التفرغ لمهام منصبهم، و الثانى قوله عليه السلام: «إذا اتجر الرّاعي هلكت الرعية»، فإنّ الحكام «إن زاحموا العامة فى مكاسبهم ــ كما يقول الماوردي ــ أو هنوا الرعايا بسوء الممالك، و عاد وهنهم عليها، فاختل نظامها، و اعتل مرامها». و قد أفاض ابن خلدون فى «مقدمته» فى الحديث عن الآثار المترتبة على اشتغال السلطان فى التجارة. و فى وقائع العصر ما يؤيد صحة تلك القواعد.

ح) المسؤولية

معلوم أنّ المسؤولية فى الإسلام فردية من حيث المبدأ، لاتصالها بحرية الفرد. غير أنّ ما نريد الحيدث فيه هو مسؤولية المواطن عن أعمال الحكومة فى الإسلام، و المبادئ التى ظهرت فى ظل هذه المسؤولية حين تتحقق:

لقد قرر الإسلام أنه «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق»، و أوجب عدم دفع الضرائب للحاكم الظالم و عدَّ أعوان الحاكم الظالم خارجين عن الإسلام. و دمهم مهدر. و بهذا وفرَّ

ضوابط لانتظام الممارسة الديموقراطية فيما إذا أعملت تلك الضوابط. و يستدل من هذا على أنّ المواطن مسؤول عن وقف تعدّى الحاكم و الحكومة للدستور و القوانين، و مبادئ العدالة، لكنّه غير مسؤول عن عين مظالمهم، إذا ما قام برفعها، و تفصيل هذا المبدأ على الصورة التالية:

دأب كثير من المفكرين فى تاريخنا ـ و حتى اليوم ـ على تصوير الدولة كجسم بشري، و تصوير الحاكم و كأنه شيخ للقبيلة، بل مضى بعضهم إلى حد التوحيد بين الوطن و الأمة من جهة و شخص الحاكم من جهة أخرى، فصار من السهل تصور الوطن و الأمة كمزرعة يملك الحاكم أرضها، و عمالها، و عطاءها. و لكن، إذا كنت أتحمل المسؤولية الأدبية على الأقل عن الأفعال الصادرة عن حكومة ديموقراطية فمن غير المعقول أن أتحمل مسؤولية أفعال حكم استبدادي، و هزائمه، و إخفاقاته. و أكثر من هذا فإنّ الحكومات ـ كما نعلم ـ تقوم بأعمال لا تلزم المواطنين اليوم فحسب بل و تلزم الأجيال القادمة، فكيف نقول مع هذا إنّ الأجيال القادمة حرةٌ فى اختيار قراراتها؟! و بالتالى فإنّه ليس معقولاً أن تُعَدَّ هذه الأجيال القادمة مسؤولة عن أعمال الحكومة.

واضح من التساؤلات السابقة أنّ مسؤولية المواطن عن أعمال حكومته تتوقف على طبيعة العلاقة بين الجانبين. ففى النظام الاستبدادى لا يكون للمواطن أى تأثير فى سياسة الحكومة أو أفعالها، كما أنّه لا يملك تغييرها، و من ثم فإنّه ليس مسؤولاً عن اتفاقياتها أو أعمالها. أما فى النظام الديموقراطي الحقيقي فإنّ المواطن يؤثر فى تحديد الأهداف العامة لسياسة الحكومة، و هو متابع لأعمالها، و قادر على تقييمها، و وقفها، و تغييرها، و من ثم فإنّه مسؤول عن كل ما يصدر عنها، ذلك أنّ الجهاز التنفيذي للدولة الديموقراطية لايتكوّن من قياصرة جبارين بل من موظفين أوكَلَتْ لهم الأمة أمر خدمتها بأداء وظائف معينة فهى تملك أن تحاسبهم، و تعاقبهم، و تعزلهم.

و إذا ركزنا انتباهنا فى الحديث عن مسؤولية المواطن عن أعمال الحكومة على تلك الأعمال السلبية أمكننا أن نقول: إنّ مسؤوليته تنشأ حيث يعلم بوجود انتهاك للقانون أو مبادئ العدالة من قبل جهة رسمية. و نعلم ـ فى مثل هذه الأحوال ـ أنّ الجهات الرسمية تميل عادة إلى إخفاء أخطائها أو تسويغها، كما نعلم أنّ المواطن قد يسكت على الانتهاك و الظلم ـ حتى لو وقع عليه شخصياً ـ بسبب الخوف من الأجهزة الحكومية، و عسفها، و رغبته فى عدم التورط معها. و لكن، لو خاف كل مواطن و سكت، و تخلى عن مسؤوليته التضامنية، و انسحب خوفاً، فإنّ الاستبداد سيكون ثمرة موقفه. على المواطن أمام تلك الأخطاء و الانتهاكات أن يكشف بشجاعة كل فعل أو انحراف، و أن يستنكر هذا بقوة، مهما تضمن الكشف من فضائح مخزية للمؤسسة أو الحكومة. و هنا تظهر أهمية «منابر الرأي... كالصحافة الوطنية و الحزبية، و الإعلام المحايد».

بيّن إذن أنّ المجتمع الديموقراطي محتاج إلى اليقظة الدائمة، و الرقابة المستمرة، لعمل المؤسسات العامة، لأنّ الظلم و الاستبداد إنّما يترسّخان بالسكوت المتكرر للمواطنين عن هدر حقوقهم.

إنّ مسؤولية المواطن عن أعمال الحكومة فی حالة الخطأ أو الانحراف لاتقف عند حدود الرقابة أو الاحتجاج بل تتعداها إلى إيقاع العقاب بالفاسدين من رجال الحكومة أو البوليس، و تقديم تعويض مناسب للضحايا، و إيجاد آليات كفيلة بالوقاية مستقبلاً. و السؤال الآن هل وجدت هذه الآليات الديموقراطية فی المجتمع الإسلامي؟

ثانياً: الرقابة

إنّ تركيز السلطة فی يد شخص أو مؤسسة أمر ينطوی دائماً على احتمال سوء استعمال السلطة. و الديموقراطية نظام سياسي يترك الزعماء دائما تحت المراقبة، و قيد الإشراف. و قد قرر الإسلام أنّ الانتقاد و التحقيق أمور تفتح الطريق أمام تحقيق الإنجازات، و تحسينها. يقول الرسول الكريم: «لتأمرن بالمعروف، و لتنهون عن المنكر أو ليستعملن الله عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب».

مبدأ الرقابة إذن متضمن فی قاعدة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، التی تشمل إضافة إلى «الرقابة» كلاً من «الاحتجاج» و «التقويم». و قد ذكر *القرآن الكريم* الجهة المختصة بالرقابة، و الاحتجاج، و التقويم فقال إنّها تشمل المواطنين كافة، قال تعالى: ﴿و مالكم لا تقاتلون فی سبيل الله و المستضعفين من الرجال و النساء، الذين يقولون ربّنا اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها، و اجعل لنا من لدنك وليّاً، و اجعل لنا من لدنك نصيراً﴾. فتطبيق المبدأ يكون فی حالة وقوع الظلم، سواء وقع عليّ شخصياً أو على أي مواطن.

و إعمالاً للمبدأ السابق قال أبوبكر الصديق بعد توليه: «أيها الناس، قد وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينونی، و إن أسأت فقوّمونی». فهو يسلِّم بحق الرقابة و الإحتجاج و التقويم. و فی رد أحد المواطنين على عمر بن الخطاب ما يكشف عن تمسك الأمة بحقها هذا، فحين قال عمر: «من رأى منكم فِيَّ اعوجاجاً فليقوِّمه، رَدَّ عليه أحد المواطنين بقوله: لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوَّمناه بِحَدِّ سيوفنا». مما يكشف عن أن للأمة أن تثور على حاكمها الظالم و المنحرف لأنه وكيل أساء استعمال الوكالة.

و انطلاقاً من الفهم السابق قرر المعتزلة أنَّ الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر فرض عين على كل مسلم و مسلمة، استناداً إلى مبدأ المسؤولية الجماعية للمجتمع المسلم. يقول تعالى: ﴿و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر﴾. فالرقابة

و الاحتجاج حق لكل مواطن ذكراً كان أم أنثى. مما يكشف لنا عن حجم اعتراف الإسلام الصحيح بدور المرأة فى الحياة العامة.

أما أنّ تطبيق المبدأ يشمل الظلم بغض النظر عمن وقع عليه فواضح من الآية القائلة: «و اتقوا فتنة لا تُصيبنَّ الذين ظلموا منكم خاصة». قد لعن الله بنى اسرائيل لأنهم «كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه، لبئس ما كانوا يفعلون».

أما أهل السنة – و يمثلون الحزب المؤيد للدولة _ فكانوا يرون أنّ «الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر» فرض كفاية، إنْ نهض به نفر سقط عن باقي المسلمين.

ثالثاً: الاحتجاج

إذا افترضنا أنَّ الحكومة ديموقراطية فإنّ مجرد الاحتجاج الشعبى سيؤدي إلى إصلاح الخطأ، و العودة عن الانتهاك الذى وقع للقانون أو مبادئ العدالة أو الحريات. ذلك أنَّ المجرم يعتمد فى تكرار أفعاله و إتيانها على عدم افتضاحه، لذا فإنّ مجرد الفضيحة يؤدي غالباً إلى وقف الانتهاك. و مَثَلُ ذلك الاحتجاج على التمييز فى المعاملة بين المواطنين المختلفي المنابت و الأصول، أو تعذيب المتهمين و المساجين... الخ.

إنَّ من شأن الاحتجاج إحداث فضيحة تحول بين موظفي الحكومة و بين الشعور بالحرية المطلقة فى العمل مما يحملهم على ضبط سلوكهم، و التزام جادة القانون. و الاحتجاج هو الثمرة الأولى للرقابة. و قد قرر الإسلام هذا المبدأ، فقال عليه الصلاة و السلام: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». و «من رأى منكم منكراً فليغيِّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه _ و هذا هو الإحتجاج _ فإن لم يستطع فبقلبه».

يعكس «الاحتجاج» موقف الأمة من المسؤولية الملقاة على عاتقها، و هو لا يحتاج إلا إلى أمة ذات حساسية. فالحكومات تشعر عندئذ بأنّ الاحتجاج بمثابة إعلان مهذب عن إرادة شعب أو أمة، قادر بالفعل على تغيير حكامه و إنزال القصاص بهم.

رابعاً: التعويض

قرر الإسلام تعويض كل من يلحق به أذى إضافة إلى رفع الأذى. لقد قضى رسول الله(ص) فى جارية وقع عليها رجل بأنّه «إذا كان استكرهها فهى حرة، و عليه لسيدتها مثلها». و يقول ابن تيمية فى تحليل هذا الحكم القضائي: «إذا اعتدى عليها دون مطاوعة منها... فإنّ ما أصابها كان السبب فيه الرق، فوجب أن تعوض عنه بإزالة الرق عنها».

لنلاحظ أنّ التعويض لم يقتصر على الجانب المالي، بل امتد ليقدِّم للضحية بدلاً كبيراً يخفف وقع الظلم الذى لحق بها، كما ألغى السبب الذى مكَّن الظالم من إيقاع الظلم بالضحية. و هذا الشق الأخير هو ما يسمى بمبدأ الوقاية، و يعنى أنّ التعويض لا يتحقق تماماً إلا إذا امتد للمستقبل بحيث يقدم ضماناً فعالاً لعدم تكرار الخطا أو الانحراف.

لقد قرر الإسلام مبدأ الوقاية صراحة فى قاعدة «درء المفاسد أولى من جلب المنافع». و باب سد الذرائع فى الفقه الإسلام معلوم و مشهور، و قد بلغ ذروته بقول أحد الفقهاء: «إنّ العمل بالمصلحة مشروع للأدلة الكثيرة المثبتة له... و لما كان التصريح بذلك يفتح باب التعدي لحدود الله... فى وقت يتشوق [فيه] أمراء الجور، و المستهترون، إلى تحصيل رغباتهم باستحلال الدماء، و الأموال باسم الشريعة ـ تحت ستار المصلحة ـ أفتى العلماء بمنع العمل بها دفعاً لهذه المفسدة».

هذا ما كان من أمر التجربة الديموقراطية فى الإسلام و صدره بخاصة. و قد لاحظ أحد المفكرين القدماء أنّ الدولة الراشدية «لم تكن من طرز دول الدنيا، و هى بالأمور النبوية، و الأحوال الأخروية أشبه». لقد لاحظ أرسطو ـ من قبل ـ أنه لا توجد صعوبة فى إقامة حكومة ديموقراطية، الصعوبة الحقة «هى فى معرفة كيف يقدَّر لها البقاء» و «أهم من ذلك تجنب الحرب الأهلية»، و الصراع بين فئات المجتمع.

و التجربة الديموقراطية فى صدر الإسلام لم تتجسد ـ للأسف ـ فى مؤسسات عامة تحميها، و تدافع عنها. و من ثم سهل على الأمويين أن يعصفوا بها، و انتهى الخلاف بين المسلمين إلى حرب أهلية مازلنا نعانى من آثارها إلى اليوم. لقد انهارت الديموقراطية العربية حين حَلَّت الوراثة و الملك العضوض محل الشورى و الانتخاب. فصارت البيعة تكريساً يبعث على السخرية للأمر الواقع. و بعد أن كان شعار الإدارة «لا تقبل شفيعاً إلى عملك إلا الكفاءة و الأمانة» صارت الوظائف العليا وقفاً على الموالين للنظام، بغض النظر عن كفاءتهم، و أمانتهم، و هنا تحوَّل المجتمع ـ و بخاصة المعارضة ـ إلى أعداء للنظام عملوا على إسقاطه.

لقد نشبت فتنة مقتل عثمان بسبب تبديده للأموال العامة، لكنّ هذا التبديد صار فيما بعد سمة لمعظم الحكام. و حين أفقروا الدولة قالوا لولاتهم: احلبوا الضرع دماً؛ و كان الثمن انهيار الدولة. و مع هذا التباين بين دستور الدولة و بين الممارسة الاستبدادية صارت التربية أكثر قرباً من الدستور أو من الواقع؛ مما حمل إلى الفكر العربى و المسلم و ممارسته ازدواجية مازلنا نلاحظها إلى اليوم.

و مع نشوء الاستبداد فى الإسلام ـ و هو أمر يقتضي دراسة مستقلة ـ برزت إلى الوجود ظاهرة غريبة، و هى أن ينسب الاستبداد إلى رئيس الدولة، مع أنّ عماله هم ممارسو الاستبداد. مّما يدلنا على أنّ الاستبداد سلوك أو نظام مؤسسي، و ليس حدثاً فردياً، منعزلاً

عن بنية المجتمع و الدولة. فبعد أن كانت حرية الاختيار أساس الديموقراطية صار مذهب الجبر أساس الاستبداد، و بعد أن كان رئيس الدولة متميزاً بالجدية، و العدالة، و الخلق، و الكفاءة، صار على النقيض من هذا. و بعد أن كان الجهاز التنفيذي عاملاً بأمر الخليفة، و تحت رقابته، صار الخليفة تحت رحمة الحكومة. يقول صاحب الفخري: إنَّ وزير الخليفة المكتفي قد وبخ العاملين معه لأنهم زوَّدوا الخليفة بكتب تمكِّنه من فهم إدارة الدولة، فقال: «أنا قلت لكم حصّلوا له كتباً يلهو بها، و يشتغل بها عني و عن غيري. و قد حصَّلتم ما يعرِّفه مصارع الوزراء، و يوجده الطريق إلى استخراج المال، و يعرِّفه خراب البلاد من عمارتها». إنَّ هذا الوزير لم يقبل بتولية ابن المعتز بعد المكتفي بل اختار صبياً، وحجته فى ذلك أنَّ الأوّل المرغوب عنه يعرف «الذراع و الميزان، و الأسعار، و يفهم الأمور، و يعرف القبيح من الحسن». و انتهى أمر المستعصم ـ آخر خلفاء بن العباس ـ بموقف أراه خاتمة كل نظام مستبد. جاء فى التاريخ أنّه «كتب إلى بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل يطلب منه جماعة من ذوي الطرب. و فى تلك الحال وصل رسول السلطان هولاكو يطلب منه منجنيقات و آلات الحصار، فقال بدرالدين: انظروا إلى المطلوبين، و ابكوا على الإسلام و أهله».

لقد ظل بعض الفلاسفة ـ بالرغم من شيوع الاستبداد و تعاظمه ـ متمسكين بإقامة الدولة الفاضلة، و من أبرز هؤلاء الفارابى الذى أطلق على الدولة الديموقراطية اسم «المدينة الجماعية»، و قال إنّها الدولة «التى قصد أهلها أن يكونوا أحراراً... و تكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان فى شيء أصلاً... و يكون جمهورها ـ الذين ليست لهم ما للرؤساء ـ مسلَّطين على أولئك الذين يقال فيهم إنّهم رؤساؤهم، و يكون من يرأسهم إنّما يرأسهم بارادة المرؤسين... المحمودون عندهم، و المكرمون، هم الذين يوصلون أهل المدينة ـ أي الدولة ـ إلى الحرية».

و يلاحظ الفارابى السمات السياسية و الاقتصادية للدولة الديموقراطية، فهى دولة:

> محبوبة، و محبوبة السكنى بها عند كل أحد... فتنزع الأمم إليها فيسكنونها، فتعظم عِظَماً بلا تقدير... فلذلك ليس يمنع إذا تمادى الزمان بها أن ينشأ فيها الأفاضل... و يمكن أن تلتقط منها أجزاء للمدينة الفاضلة.

و ما يميِّز رئيس هذه الدولة أنّه «هو الذى يقتدر على جودة الرويّة... و يحفظهم من أعدائهم، و لا يرزأ من أحوالهم شيئاً، بل يقتصر على الضروري من قوته فقط».

لقد كانت الدولة الديموقراطية عند الفارابى فى المرتبة الثانية بعد الدولة الفاضلة، الدولة النبوية كما وصفها صاحب الفخري.

إنَّ استكمال دراسة الديموقراطية فى التراث يقتضى أمرين: الأوّل دراسة ظاهرة الاستبداد، و الثانى دراسة مقارنة بين الديموقراطية العربية ـ المسلمة و بين الديموقراطية المعاصرة. لقد لاحظنا أنّ الديموقراطية فى الإسلام لم تأخذ بنظام المجالس النيابية، و مجالس الشيوخ، مع أنّها كانت معروفة لهم، و متداولة فى الدولة الرومانية. و اليوم يشهد العالم تراجعاً مطرداً فى أداء البرلمانات، و دورها، حتى فى أعرق الديموقراطيات الغربية. فهل وجود هذه المجالس شرط لديموقراطية نظام سياسى؟ ... لا شك أنّ هناك فروقاً كثيرة بين الأشكال المختلفة من الديموقراطية، و لكل أمة أنَّ تختار ما يناسبها، فليس صحيحاً إذن أنَّ من لا يطبق الصورة الغربية المعاصرة من الديموقراطية ليس ديموقراطياً...

نحو تجديد الفلسفة العربية

سالم يفوت[1]

مقدمة

نعيش فى عالم متغير، طال التغير فيه كل الجوانب، بما فيها الجانب الفلسفي، إلى حد ممكن معه القول بأنّ روحاً فلسفياً جديداً فرض نفسه على الساحة الفلسفية العالمية، ابتداء من منتصف القرن العشرين مبلوراً مناحي جديدة فى الفكر الفلسفى المعاصر حيث بدأ الكلام عن تجاوز الميتافيزيقا وعن مراجعة المفهوم التقليدي للزمان و التاريخ، ونقد مفهوم الحقيقة وإعادة النظر فى طبيعة الممارسة الفلسفية. وقد ترتب عن ذلك أن سقطت مذاهب وتيارات و تمت إدانة فلسفات بتهمة التقليد. فأزيحت هالة التقدير والتبجيل التى كانت تضفى على ديكارت وفلسفات «الهوية» و «الحضور»، وطفا الكلام عن «الاختلاف».

التجديد المأمول و مستقبل الفكر الفلسفي العربي

أوّل ما أودّ الإشارة إليه هنا هو أنّه لاينبغي أن يفهم من هذا ضرورة ضرب عرض الحائط بكل المحاولات الفلسفية التى عرفها تاريخ الفلسفة بدعوى أنّها أصبحت فى ذمة التاريخ بعد النقد المعاصر لها و لإشكالياتها كما سبق الذكر. فتجاوز الفلسفة ليس هبةً من السماء ولا نبتاً بدون زرع أو بذر. إنّه يشترط وجود الفلسفة مقلماً يفترض تراكمها. وتاريخنا الحديث زاخر

---

١. رئيس شعبة الفلسفة، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

بالمحاولات الهادفة إلى تمثل الدرس الفلسفي الغربي، انطلاقاً من نزعة شبلي شميل التطوّرية، ثم وجودية عبدالرحمن بدوى فوضعية زكي نجيب محمود وشخصانية رينى حبشى ومحمد عزيز الحبابى و أرسطية يوسف كرم و جوانية عثمان أمين وديكارتية كمال يوسف الحاج ... حتى النزعات المعاصرة التى تنهل من الماركسية و من غيرها من الصيغ الفلسفية الأخرى التى تحتل الساحة الفكرية الراهنة.

ونعتقد هنا جازمين أنّ التراكم فى الفلسفة شرط التطور فهو يخلق تقليداً يعتبر وجوده ضرورياً لظهور روح فلسفية. فصراع القديم والجديد فى الفلسفة وحوار الأفكار والمذاهب هو ما يذكى روحها.

لكن ما حدث هو أنّ هذا التراكم الذى كان المعوّل عليه فى خلق مناخ فلسفي عربى حقيقي، لم يحقق أهدافه، لا لقصور ذاتى فيه، بل لعوائق خارجية منعته من أن يستمر لينجز مهامه المتمثلة فى تأسيس أرضية صالحة للنظر والتأمل الفلسفي وتهييئ تربة ينبت عليها النقد.

نتذكر جميعاً «النهضة» الفلسفية التى عرفها المشرق العربى، فى مصر و سورية و لبنان طيلة النصف الأول، وجزء من النصف الثانى من القرن العشرين والتى تمثلت فى التأليف و المختصرات والمطوّلات و الترجمات، سواء فى تاريخ الفلسفة بمعناه العام، أو فى التاريخ لبعض قضايا الفلسفة، أو الانتصار لبعض مذاهبها.

وإذا كان ما ميز تلك الفترة هو هيمنة الانشغال بالفلسفة كفلسفة، كموضوعات وأفكار ومذاهب ونظريات، فإنّ التحولات والأحداث التى عرفها المشرق العربى، فيما بعد، والمتمثلة فى تقوى الغليان القومي والإيديولوجي عرضت ذلك التراكم لنوع من الإعاقة. فقد أصبحت «القومنة» و «الأدلجة المبتذلة» بديلاً للثقافة المعاصرة، وجواباً جاهزاً لسؤال الحاضر والمستقبل. ومثلما أزاحت الدولة القومية، الصراع والاختلاف على صعيد المجتمع لتستبدله بوحدة موهومة هى «وحدة القوم»، فإنها على صعيد الفكر و الثقافة أزاحت التراكم و الاختلاف لتستبدله بثقافة قومية واحدة مزعومة تكفى نفسها بنفسها وبفلسفة قومية موهومة اتخذت أسماء متعددة، لكنّ المسمى ظل واحد. والمتصفح للإنتاج الفلسفى فى الستينات يقف على عدة تأليفات احتذت النموذج الإيديولوجي القائم للدولة القومية. وذلك ما تدلّ عليه عناوين كتب مثل: حياد فلسفى حيث ينصب الاهتمام على ايجاد تبرير فلسفي أو صيغة فلسفية منسجمة والاختيار الإيديولوجى للدولة القومية، أي الاختيار القائم تطبعه الوسطية و اللاانتما [= عدم الانحياز]. كما تمت التعبئة، المباشرة أو غير المباشرة، للطاقات الفلسفية لتصب جهودها الفكرية فى تلك القناة. وممّا يستحق التنويه هنا أنّ بعض الجهود، التى انصبت فى تلك القناة،

استطاعت، مع ذلك، أن تبلور فكراً فلسفياً ورصينا من خلال منابر معيّنة أخص بالذكر منها مجلة *الفكر المعاصر* التى كان يرأسها الأستاذ الكبير الدكتور فؤاد زكريا. لقد استطاع أن يجعل منها معيناً يمتح منه الباحثون ودارسوا الفلسفة وهواتها، وأن يجعل منها مجلة *الفكر المعاصر* فعلاً. لكنّ التوّجه الاشتراكي الذى أعطته الدولة القومية لنفسها كرس مناخاً معيناً انعكس على البحث الفلسفى حيث بدأ الاهتمام أكثر بالأصول الفلسفية للفكر الاشتراكي ممثلة فى الماركسية. وهذا ما يفسر لنا الاهتمام الذى حظيت به قضايا مثل «ماركس وهيغل» و «الاغتراب» و «الاستلاب» و «الممارسة» و «الماركسيية» و الوجود «... وغيرها من الموضوعات التى تندرج فى نفس السياق من طرف المجلة المشار زليها. بل انصبت انشغالات المترجمين فى تلك الفترة أيضاً، على الكتب والمؤلفات التى لها صلة بتلك الموضوعات، إمّا بشكل مباشر أو غير مباشر، لا فى مصر وحدها بل وخارجها، كذلك.

ويمكن اعتبار تلك الفترة. والتى امتدت حتى ما بعد انصرام العقد السابع من القرن السابق، فترة زاهرة، لكنها لم تخل من هيمنة الوثوقية مما منعها من استخلاص الدرس الأساس من مؤلفات ماركس، لا سيما المتأخرة، التى تعكس لنا ماركس المفكك والمقوض والمخلخل لبعض المفاهيم الأساسية المتداولة التى كانت تقوم عليها نظرية المعرفة التقليدية. وكشاهد على ذلك: إنّ تناول القضايا، المشار إليها، تم فى غفلة عن النقاش الذى كان دائراً فى فرنسا، حينئذٍ فى أوساط الفلاسفة خصص «مفهوم الاستلاب» و «علاقة ماركس بهيغل» و «طبيعة فلسفة فويرباخ» و «النزعة الإنسانية» وغيرها من القضايا بعد صدور مؤلفات التوسير (Althusser) التى طرحت مبادئ قراءة جديدة تستجيب للاستشارة النقدية التى تبعثها فى القارئ نصوص ماركس الكهل. وحتى بعد ما تمّ اكتشاف تلك المؤلفات، قم التعامل معها تحت ثقل هيمنة الماجس الإيديولوجى الذى ظل قائماً حتى بع انصرام ظروف القومنة.

فبعض مفكرينا المشهود لهم بالباع الطويل فى الفلسفة، ظلو فى مواجهتهم للنصوص الفلسفية الجديدة التى اكتشفوها فيما بعد رغم أنّهم عاصروا مخاضها، متمسكين بمواقفهم التقليدية من «التاريخ» الممارسة و «الإيديولوجيا» و «النزعة الإنسانية» ... حتى أنّهم فى تناولهم بالدرس الجذور الفلسفية للبنائية أو فى قراءتهم لفكر نيتشه لم يحيدوا قيد أنملة عن تلك المواقف.

والحري بالملاحظة هنا هو أنّه خارج هذا الوجه المستنير والمشرق للثقافة الفلسفية العربية المعاصرة والذى ما انفك يواصل المسير من خلال الاهتمام بقضايا الفلسفة ذاتها و قضايا تاريخها و الانكباب على ترجمة نصوص فلسفية ذات الأهمية أو تحقيق بعض روائع التراث

الفلسفي اليوناني و العربي، ظلّ الجهد الأكبر منصباً على قضايا التراث في صلته بالمعاصرة والحداثة، وقضايا الفكر العربي المعاصر. و إذا كل من محاسن ذلک أن انشغل الفكر العربی المعاصر، فيما بعد، بهذه المفاهيم وتناولها من منظور فلسفی يدعو إمّا إلى نبذ الانتقائية، والخضوع للفكر التاريخي القائم على صيرورة الحقيقة و إيجابية الحدث التاريخي وتسلسل الأحداث، باعتبار ذلک السبيل للارتماء فی المستقبل بعيداً عن هيمنة الأصالة الموهومة، أو إلى الاحتراس من الكونية الموهومة لأنّ المهم هو تملک التراث وجعله معاصراً لنا بالبحث فيه عمّا يمكن أن يساهم فی إعادة بناء الذات كمهمة المهام المطروحة راهنا. فالارتماء فی المستقبل لايتمّ إلاّ من خلال الماضی وعبره (فإن ما تحدر ملاحظته هو أنّ هذا الانشغال، خصوصاً مع الجابري، تم فی غفلة عن المراجعة التی أصابت العديد من المفاهيم اتخذت منطلقاً فی نقد العقل العربی كالعقل والمعقول واللامعقول والعقلانية والبرهان ... من قبل المدارس والمناهج المعاصرة. هذا فضلاً عن عدم إيلاء اهتمام لأصول المفاهيم المعتمدة وسياقاتها).

ومّما يؤسف له أنّ هذه الملاحظة تنطبق على العديد من مفكرينا وفلاسفتنا فی الفكر العربی المعاصر وقضاياه وأصوله، فالقاعدة المتبعة بصورة واعية أو غير واعية، هی قاعدة الانتقاء وتتجلى هاهنا فی اجتثات المفهوم من سياقه الأصلي وجهازه المفاهيمي المتكامل واستخدامه إلى جانب مفاهيم أخرى قد تكون متنافرة معه.

وتتخذ الانتقائية هنا مظهرين

فی مظهرها الأوّل يعتنق بعض مفكرينا الذين يدعون الانفتاح على الفكر المعاصر و فكر الاختلاف بالذات، ويصدرون أعمالاً و دوريات ومجلات للترويج له ـ نزعة قومية ولا يجدون غضاضة فی تسخير الفكر الغربی المعاصر نفسه فی دفاعهم عن أكثر أطروحاتها ابتذالاً، بل وحتى فی الكتابة عن «البطل التاريخي» وما شابه ذلک من المقالات التی تتضمّن، بشكل مكشوف «عبادة الشخصية» فكيف يستقيم ذلک و الكتابة والكلام عن «ما بعد ـ الحداثة»؟!

أمّا فی مظهرها الثانی فتتمثل فی الخلط بين الإشكاليات التی تتناول مسألة الحقيقة من منظار فكر الاختلاف والدفاع فی الوقت نفسه عن مواقف تنخرط فی إشكالية الفلسفة التقليدية أو تناول أفكار رولان بارط[1] فی اللغة انطلاقاً من مفاهيم ديكارت أو برغسون ... بخصوص علاقة اللغة بالفكر...

---

1. R Barthes

لانـريد بهـذه الملاحظـة التقليل من أهمية الفلسفة التقليدية، فالتراكم شرط ضروري لكل نهضة فلسفية، كما أنّ العودة إلى تاريخ الفلسفة بمعناه الآكاديمي، وقضايا الفلسفة العامة بمعناها الكلاسيكى وقراءة كل ذلك فى ضوء التحولات المنهجية المعاصرة يظل السبيل الأمثل لهضم الروح الفلسفي الجديد واستيعابه وتمثله. لم نتجاوز بعد، درسا، هوبز، مكيافلى و إسبينوزا وليبنتس وكنط ونيتشه وهيغل ومدرسة فرانكفورت... فالروح الفلسفي لا يزدهرإلاّ فى مناخ المنظارية، أي تعدد المنظورات والتأويلات. إنّه لا يزدهر فى مناخ تهيمن عليه المحاذير وألوان النبذ والاقصاء ... .

وأعتقد أنّ أهمّ درس يقدمه الروح الفلسفي الجديد هو تعدد المنظور كقيمة جديدة وما يترتب عنها من حق فى الاختلاف وهى جميعها قيم ومبادئ تكرس أخرى كالتسامح والحوار وحرية الرأى والاعتراف بالغير واختلاف الثقافات والحضارات ونسبية القيم.

تشكل هذه المبادئ الضامن الضرورى لكل تقدم وتجديد، وهما أمران ما أحوجنا إليهما.

خاتمة

أبدأ هذه الخاتمة من حيث انتهيت لأؤكد على أنّ التساؤل عن مستقبل الفكر الفلسفي العربى هو فى الوقت ذاته تساؤل عن مستقبل الثقافة العربية والإبداع العربى. إنّه مستقبل رهين بالعقلنة والتنوير. إنّ مبدأ الاختلاف والمغايرة والذى تبين لنا أنّ النظام الفلسفي الجديد أصبح يكرسه، يرتبط بإحدى القيم الاستناسية التى يقوم عليها المجتمع المدنى الحديث، إلا وهى قيمة التسامح والتى تعنى قبول الآخر والغير والرأي المختلف، بوصف ذلك حقاً من حقوق المخالفة، ولازمة من لوازم الحرية التى هى قاعدة المواطنة فى المجتمع المدنى.

ولمبدأ الاختلاف مظهران: مظهر معرفى أبرزنا مظاهره الفلسفية، وقوامه نسبية المعرفة ولا تملكها وتعدد منظوراتها ومداخلها وتأويلاتها. ومظهر اجتماعي سياسي هو أساس مبدأ الحرية فى المجتمع المدنى الحديث، وهو أساس مبدز التعاقد والحق الطبيعى والمدنى سواء تعلق الأمر بالمستو الاعتقادي أو الفكري أو السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

إنّها قيم كرسها القرن الثامن عشر، أو عصر التنوير واقترنت بالممارسة الديمقراطية لحرية التفكير وصيلغة مفهوم التقدم. وما أحوجنا اليوم إليها. فالفلسفة لا تزدهر، شأن الثقافة والإبداع، إلا فى مناخ اختلافى يحكمه التسامح والتقبل الإيجابى للمختلف والمغاير وينبذ «التعصب» بشتّى ألوانه وأشكاله.

وأريد هنا أن أنبه على نقطة هامة وهى أنّ مفهوم الاختلاف مثلما تثيره الفلسفة المعاصرة، مع «مفكري الاختلاف» مفهوم أنطلوجي فلسفى يؤكد على أنّ التعدد و الانفصال و التصدع جوهر الوجود و الكينونة وأنّ الاختلاف جوهر التطابق والهوية. أمّا فى المعنى الذى أوردناه فى هذه الخاتمة، فإنّه يعنى «الاعتراف بالاختلاف» فى مظاهره السياسية والاجتماعية والثقافية والحضارية. وعذرنا فى هذا «الانزلاق» من المفهوم الأنطلوجي إلى المفهوم - «الإنسانى» أنّه إذا كانت الثقافة الغربية قد قطعت أشواطاً بعيدة، نسبياً، على درب الإقرار بالاختلاف فى مفهومه الثانى، أي «الإنسانى» فإنّ المجتمعات العربية لم تقف بعد، فى غالبيتها، على عتبة ذلك، ولم يتكرس فيها بعد شيء اسمه «إنسانية الإنسان» فهذه الأخيرة، والوثوقية ـ التعصب، ضدان لا يجتمعان.

العولمة: محاولة لتقييم موضوعى
(مدخل فلسفى)

عبدالمتعال زين العابدين[1]

١. لقد كتب الكثير عن العولمة فى الأنة الأخيرة لدرجة يخال فيه للمرء أليس ثمة جديد من الممكن إضافته فى هذا المجال. ورغم ذلك فإنّنى أعتقد أنّ العولمة، بواقع أنّها كيان أو ظاهرة بالغة التعقيد من حيث شكلها ومحتواها، فمن الممكن التعامل معها أو النظر إليها من أكثر من زاوية واحدة.

٢. فى البدء لابد من منح تعريف محدد لها. هنا تواجهنا أولى المعضلات: ليس ثمة تعريف، يتصل بالمحتوى، من الممكن أن يكون خالياً من كلّ رؤية مسبقة أي خالياً من موقف عقيدي أو إيديولوجى تجاه ما نريد تعريفه اللّهم إلّا باستثناء تعريفات وقائع الطبيعة حيث لا يكون التعريف أكثر من محض وصف (متعارف عليه) للظاهرة الطبيعية.

لكنّ العولمة، وهذه هى النقطة الأساسية لاتنتمى إلى مجال الظواهر الطبيعية. هى ظاهرة إنسانية وهى تنتمى إلى مجال ما هو اجتماعي أي أنّها من فعل الإنسان أى جزء من واقعه السلوك الإنسانى، ومن هذه الصفة الأخيرة يرد إليها التعقيد الذى أشرت إليه.

---

١. رئيس قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الخرطوم.

لنبدأ بمنح تعريف مبسط وفى أنّ مؤقت ليكون لنا بمثابة نقطة الانطلاق فى تحليلها: إنّها ظاهرة اجتماعية ـ سياسية ـ اقتصادية. (ويبدو من الأسلم أن ننظر إليها من زاوية أنّها آليه أكثر من كونها ظاهرة ـ آلية اجتماعية، سياسية، اقتصادية).

وإذا كانت فعلاً، تحتوى على كل تلك الأبعاد فلابد أن يرد مفهوم (الصراع) فى كل محاولة للحديث عنها، وإذا تحدثنا عن (الصراع) فلابد أولاً أن نحدد أطرافه: أي الأطراف المتصارعة. هنا نجد أنفسنا قد دلفنا إلى أفق الصراع الحضاري: بين المنظومة الفكرية الغربية (الرأسمالية) والمنظومة الفكرية الإسلامية (بداهة من الممكن أن نتحدث عن منظومات فكرية أخرى خارج المنظومتين المذكورتين، لكنّنا نكتفى بالحديث عن موقفنا كمسلمين، لنا انتماءنا الدينى ـ العقلانى المحدّد ـ موقعنا من تلك الآلية التى ولدت فى الآفاق الرأسمالية ـ اللبرالية أو على الأقل تم الترويج لها فى تلك الآفاق.

هنا لابد من التركيز على واقعة الصراع بين النموذج الرأسمالى ـ اللبرالى من جهة و النموذج الحضاري الإسلامي من جهة أخرى: ورغم أنّنا الآن فى موقف المتلقى إلّا أنّ ذلك لا يعنى أنّنا محض متلقين عمى إذا جاز التعبير.

لا يفوتنا أنّ نتذكر هنا أنّ النموذج الحضاري الإسلامى الذى نتحدث عنه هو أولاً و أخيراً أسلوب حياة[1] تماماً كما أنّ النموذج المناوئ هو كذلك أسلوب حياة و هما أسلوبان متنافران كلى التنافر لدرجة يمكن فيها القول باستحالة التعايش السلمى بينهما إذ كل واحد منه يمثل نفياً للآخر (الأسلوب اللبرالى فى الحياة والأسلوب القرآنى فى الحياة وهنا يرد الحديث عن مقومات كل منها. الرؤية القرآنية تتجسد فى بنية اجتماعية ـ اقتصادية ـ سياسية وكذا اللبرالية وهنا مكمن التنافر فى محتوى كل تلك الأبعاد).

ثمة ملاحظة أساسية لابدّ من التأكيد عليها فى هذا المقام وذلك لخطورتها على مستقبل الخيار الحضاري الإسلامي الذى نطرحه ـ لا أقول إنّه قد اكتمل بل هو قيد التكوين بواقع أنّه خطاب حضاري مفتوح ـ والملاحظة التبأعنى هى:

هنالك من يتوهمون (و ما أكثرهم) بأنّ البديل الرأسمالى الغربى قد أضحى أمراً واقعاً أي البديل الذى لا بديل سواه وذلك بعد سقوط الماركسية. لكن ما يتم تجاهله هنا أو بالأحرى عدم الوعي به (بسبب نقص المعرفة بشأن ذلك الكيان) هو أنّ البنية الرأسمالية ـ اللبرالية هى فى الواقع، وشبكة السقوط أو الانهيار الكلي وإن لم نقل أنّها قد انهارت بالفعل رغم ما يبدو عليها ظاهرياً من قوة و تماسك.

---

1. a mood of living

لقد بدت عوراتها وآفاتها واضحة للعيان: إنّها البنية التى تسودها الآفات المهلكات التالية:

أ) عجـز عن حل القضية الاجتماعية (ثراء فاحش من حظ القلة يمشي جنباً إلى جنب مع فقر مشين هو من حظ الغالبية العظمى)

ب) تفشـي مـذهل للعنف فى كل آفاقها ـ فى الشوارع، المدارس، الاحياء ـ أي بنية قد فقدت الشعور بالطمأنينة.

ت) تفشي المخدرات.

ث) التفرقة العنصرية.

ج) اللامبالاة المطلقة.

ح) المفاسد الخلقية الخ الخ.

و رغـم ذلـك هـنالك مـن يعـتقد اعـتقاداً راسـخاً بأنّها سيدة العالم ـ لابدّ من البرهنة الموضـوعية علـى واقعة سقوطها. خسفت بها الأرض، وللخسـف دلالات متعددة، هنا أشير إلـى الخسـف المعـنوى وهـو يشـير إلـى السقوط والاندثار ـ وما دلّهم على موته إلّا دابة الأرض تأكل منسأته ـ أنّ سقوط البنية الرأسمالية ـ اللبرالية هو الأمر الأساسي الذى يجب التأكيد عليه.

بعد تلك الملاحظات العامة نستطيع أنّ نحدد ثلاثة مواقف من العولمة (أعنى من قبلنا)

أ) موقـف القـبول الأعمـى إلّـا متدبر والانبهار بها. أي السقوط المعنوى فى بؤرة الخطاب الغربى الرأسمالى.

(هذا هو موقف الاغتراب أو بالأحرى الهزيمة الروحية المهلكة ... و يروج لهذا الموقف عدد كبير ممّن نالوا تعليمهم (الصورى) فى تلك الآفاق بعيداً عن الينابيع القرآنية).

ب) موقـف الـرفض الأعمى لها ـ النظر إليها لا من زاوية أنّها محض آلية. وفى ذلك خطر كـذلك إذ من الممكن ترويضها وتدجينها لخدمة المشروع الحضاري الذى نطرحه، نجعل منها آلية فعالة لتوصيل ذاك الخطاب (الرسالة الخاتمة) لكلّ بقاع العالم و لا نستخدمها لترويج السلع ... الخ.

ج) موقـف معـتدل و متبصـر يعـرف كيف يستفيد منها، هو نافع وطرح ما هو ضار (هذا يذكـرنا بموقف ابن رشد، الكندي، الغزالى الخ من الارث الاغريقى ـ ضرورة قراءة فصل المقال فى ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ قراءته قراءة معاصرة الخ.

كل ذلك يمثل خلفية أساسية لمعالجة آلية (أو ظاهرة) العولمة.

الأطـروحة الأساسـية التـى تدافـع عنها هذه الورقة تتمثل فى المقولة البسيطة التالية: إنّ العـولمة، فـى وضـعها الراهن، ليست بأكثر من آلية لبث نفايات (الثقافة الغربية الرأسمالية ذات الـوجه الإنسـانى، هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى فإنّها تمثل آلية لتسويق السلع و تكريس التصور اللبرالى من خلال عمليات الإيهام، التغميض الخ.

ومـن الناحية الثالثة نحاول أن نضع الخطوط العريضة لخير الوسائل التى نواجه بها الموقف المربك الذى وجدنا فيه أنفسنا.

خدمات الجامعتين اللبنانية و اليسوعية لحوار الجناحين العربي و الفارسي فى الفلسفة الإسلامية

علي زيعور

نشرت فى *السفير* بتاريخ ٢٣ و ٢٤ / آذار/١٩٩٧ متابعة تحليلية لكن غير مباشرة حول التمايز و شيء من الاختلاف و التنوع بينى وبين ندوة عالمية عقدتها طهران لدراسة جمال الدين الأفغانى (فى سنة ١٩٩٧، ١٧ ـ ١٢/ آذار) مع الإحالة و الاستناد إلى كتابنا *ميادين العقل العملي فى الفلسفة الإسلامية الموسعة* نشير أدناه إلى الخدمات التى أدتها الجامعة اللبنانية لأجنحة الفلسفة الإسلامية و لا سيما لجناحيها الفارسي العربى و العثمانى العربى، بعد ذلك ننقل إلى تفسير الاختلا ف فى التحليل و الموضوعات و منهجية المقارنة بين المدرسة الفلسفية العربية الراهنة و القراءات الفارسية ـ كما العربية الأصولية ـ للفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازى الذى ستعقد له طهران أواخر آذار ٢٠٠١ ندوة.

فيما يلي تمهيد مقترح للمداخلة، مع الإلماح إلى الموضوع الأساسي الذى هو: العقل العملي و الفلسفة المعيارية عند الشيرازى، و صياغة جديد لدعوة قديمة إلى إنشاء مركز عالمي للفلسفة الإسلامية.

من التمايز و التحاور إلى إعادة الضبط

١. المدرسة العربية الراهنة فى الفلسفة

يدرس تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أعلامها و موضوعاتها فى الشهادة الثانوية التى تتيح لحاملها إمكان الدخول إلى الجامعة، ثم فى قسم الفلسفة، كلية الآداب وكذلك فى أوساط

التعليم الدينى المتعمق الذى وحده يثبت القول أنّ تدبر الفلسفة و المنطق و الإلهيات و الأخلاق لم يتوقف قط عبر تاريخ الفكر العربى الإسلامي بشخصيته الإسلامية المستقلة، و رؤيته الشمولانية و الواقعانية للوجود و المعرفة و القيمة.

مع انطلاقة التجربة العربية الإسلامية الاجتهادية، على يد المؤسس التنويرى جمال الدين الأفغانى، و من بعد مع نشاطات الجامعات العربية، بدا أنّ تاريخ الفلسفة هو الفلسفة. فهو يُدرّس أو يُقطع و يُنظم (را: مهنة المؤرخ و أدواته)، و الفلسفة تبتكر أو تمارس و تعاش و تنغمس فى العقل و يحيا بها و من أجلها العقل و الحرية والكائن البشرى.

تأسست و تضمنت تجربتنا الجهادية، الراهنة أو الثالثة على مذاهب هى الشخصانية الوجدانية محمد الحبابى (ع_ د. بدوى) و الوضعانية المحدثة (ز. ن محمود) و فلسفة العلم التاريخانية، و المدرسة الروسية السوفياتية فى المادية و فلسفة ما بعد الحداثة، و التنويرانية العربية المحدثة (علي زيعور، ١٩٩٤ ن قطاع الفلسفة الراهن) فى كل تجاربنا التاريخية مع العقل مع الفكر أو التنوير أو التغيير القائم على العقلانية و ثورات العلوم الراهنة. كانت الفلسفة تتميز بالتمحور حول مقولات واجبة التحين و التعمق فى مجتمعاتنا اللاهثة. من نحو: مقولة الحرية، العقلانية، الإسهام، التنويرانية، التغيير، الاستراتيجية . . . وتبقى الفلسفة متمركزة حول العلمي، والمادي، والحواري الإنسان و الإنسانوي، الوجود هذا و ما هو كينونى و أبعاد ماورائية و قيمية . . . و تكون الفلسفة إيماناً، إيماناً موسعاً محدثاً أي مهتم أيضاً بحقوق الإنسان والمجتمع والنحن، وبالآخرة والمختلف كمكوّن للأنا، و بالأنت كمكوّن و أساس فى الذات و المعرفة التواصلية و الشورانية.

٢. الأفغانى مؤسس مدرستنا الفلسفية العربية

أسس الأفغانى التجربة العربية المعاصرة، فقد قاد التفاعلات و الاجتهادات الحضارية فى وجه الغرب أي مع الدار العالمية للفلسفة و الإنسان، و قدم نظرية فى الفكر الحضاري و فلسفة العقل فى المجتمع و فلسفة الدين و علم التغيير و تحينت فى جسد تلك النظرية الواقعانية معاً و الشمولانية مقولات جديدة على ما كان عندنا آنذاك فلسفة معهودة أو فكراً اجتماعياً مسيطراً و ميداناً للقيم السكونية المتوارثة.

أعاد الأفغانى توجهات الفلسفة و الفكر المنغرس وجرّأ العقل التنظيري على اعتمادهم مفاهيم جديدة، و جرّ العقل إلى الحراثة فى حقول محرّمة، فاستحق مذهبه فى التطبيق تسميات استراتيجية هى: التحديث، التجديد، الإصلاح، التمدين، الاجتهاد الحضاري، التحسين . . . أما مذهبه فى العقل نظرانيته أو قوله الفلسفي فيسمى: العقل والعقلانية التقدم و الحرية، مسؤولية الإنسان، التطور و المعرفة، الحقيقة و السببية . . .

ينصبّ النظر فى مدرستنا الفلسفية العربية على ما هو تمحور عند الأفغانى حول النسبي و التاريخي. فالفلسفي هو نظر مجردّ منزه فى العقل، العقل المتغاذي مع العلم و التمركز حول الإنسان الواقعي المغموس فى الثقافة والمجتمع و المعنى.

ويهمّنا كثيراً أن نصقل ونُثري ما هو فلسفة فى شخصية الأفغانى الفكرية وخطابها فى الإنسان و ضبط اللاهوتى أوتقييده بالاستراتيجي وثورات العلم ومنطق التغير والتجدد والأديان المقارنة. **إنّ المدرسة الفلسفية العربية الراهنة لا تغفل تقديرها الكبير لتحليل المحلي و الخصوصي و التراثي الذى أنتجه الأفغانى، غير أنّ تلك المدرسة تهتم على نحو أعمق و أكثر ما هو عند مفكرنا الإصلاحي التجديدي نظرانية محضة، و مقولات أو أفهومات و أسئلة تنتمي إلى العقل النظري.**

و الفلسفة لا تطرح سؤالاً عن قومية الأفغانى و مذهبه الدينى، لغته و دينه، عرقه و لونه، فتساؤلنا ليس يكون عن انتمائه إلى النحن الإسلامية، أو إلى هواه السياسي وانقهاره من طرف سياسة أو دولة، كان تساؤلنا عن المسكونى أو الإنسانوي فى فكره و فكراته و عن قوله عبر الحضاري، و عبر الزمطانى فى الدين و اللغة، الطائفة الدينية والطائفة الاجتماعية، الأعراق و القوميات، الفكر السياسي و مؤسسة الدولة فى التاريخ، القهر الاجتماعي والاستبداد، المسؤولية و الحرية.

وهمّنا الفلسفى محركه السؤال عن النفس (الروح) و الحياة، أو الإنسان و الحقيقة و القيمة و ليس النفس ضمن الفكر اللاهوتي و الحياة بحسب التاريخ المحلي الخصوصي لها، و القيمة بحسب الأيديولوجي أو العقائدي.

٣. أجنحة الفلسفة الإسلامية تغاذ و تناصح

أعدنا، فى الجامعة اللبنانية تعضية و تنظيم الفلسفة الإسلامية مأخوذة ضمن الدار العالمية للفلسفة و الفكر و الإنسان، فقد وضعنا الجذع العام تحت تسمية هذا القطاع الأرومي أو السنخي الذى يمتد حتى ابن خلدون، ثم تفرعت الدوحة إلى: الغصن أو الجناح العربى العثمانى، هنا اعتبرنا أحمد بن مصطفى (طاش كبرى زاده) و حاجى خليفة أبرز ممثلين لذلك، ثم ننتقل إلى الجناح العربى الفارسي، و قد تمثل هذا بشخصيات سنرى أدناه بعضها ولا سيما صدرالدين الشيرازى، يبقى جناحان هما الإسلامي الهندوستانى أي التفاعل بين الفكرين هذين، ثم العربى الهندي أي الذى حققه على نحو هو و الأبرز عند التهانوي، ثم محمد إقبال.

لا أعرف لهذا التصنيف أو النماطة محاكمة فارسية و ذاك العمل التنظيمي ليس غاية بقدر ما هو منهج شمولانى فى التفسير و التأرخة و بالتالى فى التطوير و التغيير الاستراتيجي ضمن الذمة العالمية للإنسان و المعنى الحقيقة.

۴. استعادة الطوسي في الجامعتين اللبنانية و اليسوعية، انتشاله من المجال اللاهوتي ثم قل أفهوماته الفلسفية.

في المسعى للعودة إلى الفكر الأخلاقي و الاهتمام بالعقل العملي في قطاعه السياسي الاجتماعي كان من اللابدّي تفحص الفكر الفلسفي، المعياري عند ن ـ د . الطوسي و بداية الكلام هي، الآن و هناه التنبه إلى أنّ الطوسي كان معروفاً بالعربية، لكنّه لم يكن قط غرضاً لدراسة مستقلة، و لم يكن يُدرس في الجامعة و لا هو شكّل يوماً جزءاً من المقررات التدريسية الجامعية، فالمنهاج أو برنامج التدريس كان يتوقف عند ابن خلدون و يُقفل أبواب التاريخ و الفلسفة.

و لم تكن دراسة عبد الله نعمة و لا دراسة عبد الأمير الأعسم (جامعة بغداد) مكرسة للتحليل النقدي، وكلتاهما لم تهتما بالنظر الفلسفي بقدر ما كانتا تقمشان و تنظمان و التأرخة كانت المقصود، التأرخة التدقيقية.

وتبقى أطروحة على مقلد في الجامعة اليسوعية(بيروت الأولى التي قدمت الحكمة ـ الفلسفة ـ) العملية عند الطوسي، تلتها أطروحة ثانية، في الجامعة عينها، عن الطوسي، لكنّها لا تهم موضوعنا هنا، و لا تقلقه أو تثريه.[1] أما رسالة الماجستير في الجامعة اللبنانية التي قدمها صادق فضل الله فهي الأنفع.

۵. حارث مني في ميادين العقل العملي، الدواني يُستعاد

كنا نقرأ لدواني (ت ۱۵۰۱ م) في ترجمة انكليزية سقيمة لنصه الفارسي، فعلها تومبسون[1] في لندن ۱۸۳۹، و سرعان ما كان يظهر الدواني في كتابه أخلاقي جلالي، معدلاً ملخصاً، بتبسيط و ترويج كتاب «*أخلاق ناصري*» للطوسي، و كان كتاب روزنثال، و هو أيضاً بالإنكليزية، الفكر السياسي في الإسلام الوسيطي (كامبردج:۱۹۶۲) يقدم تبسيطاً تلميذياً أو التعليم من عدة صفحات (ص ۲۱۰-۲۲۳، أيضاً، ص ۲۹۹- ۳۰۵).

تأخرنا كثيراً في الجامعة اللبنانية و اليسوعية حتى استطعنا أن نقرأ ترجمة عربية لكتاب الدواني، و كان للطالب صادق فضل الله حظ في توفير تلك الترجمة، فقد نوقشت أطروحته للدكتوراة، التي حلّلت جيداً فكر الدواني و فلسفته العملية، في ۲۰/ آذار/۱۹۹۹ (را: زيعور، ذكريات العقل الجامعي ....، ص ۳۳۱-۳۳۲).[2]

---

1. Thompson

٦. إعادة شكل الشهرزوري، تثميره فى التأرخة للعقل العملي و الفلسفة المعيارية.

أثبتت الدراسة النقدية للفكر التربوي، ذلك القطاع الأساسية من سياسة المنزل و بالتالى من العقل العملي أو الفلسفة العملية فى التراث، أنّ الشهرزوري منتج يستحق إنتاجه الفكر أن يوسف بالبارع، وذي الجودة و النضج و توفرت للباحث و المعنى بسياسة القوت و المرأة و الولد والخدم و للمعنى أيضاً بسياسة الذات و الفكر الأخلاق نصوص ذلك الشهرزوري، فقد أزلنا عنه نسيان ورفضنا إبقاء، مغموراً مهمشاً أو مطروداً، واستعاد موقعاً هو من حقه و واجب إقراره.

لا أظن أنّ إعادة توزيع المكانة و الدور للمفكرين المستعادين المعاد تأهليهم و صقلهم و تثميرهم أوقعتنا فى مبالغة، و أنا لا أظن أننا أسرفنا فى تقدير عطاء الشهرزوري غسلاً لذنب تجاهه، وليس فى تلك العودة إلى التراث تعويضاً أو تغطية انجراح، أو عقاباً ذاتياً و محواً لمشاعر بالتقصير، ليس فى تلك العودة لضبط الشخصية الإسهامية المستقلة للتربويات والسياسيات و للفلسفة المعيارية بعامة، مشاعر بالافتخار و لا تكون ظاهرة التنظيم الذاتي المستمر المرن مغامرة، إنّها رهان حضاري و رغبة استراتيجية بتنمية كلنة شاملة متوازنة أي تنمية على الأسرع والأدق، الأكثر و الأبقى، الأمنع و الأحود.[٣]

الشيرازي: غرس الأفهومات و صقل الأسئلة

١. تعدد مستويات نصه، تنوع قوله الفلسفي أو حيويته و طاقته

يتميز نص ص . ـ د . الشيرازي بتعدد إمكاناته و تنوع قراءاته فمن السوى أن نعطيه تفسيرات مبتكرة و تأويلات اجتهادية و جديدة ثم إنّ هذا الغنى فى خطابه يتكافأ مع ثراء فى الموضوعات الفلسفية التى نستطيع استخراجها أو مقاربتها انتهاضاً من مذهبه فى الكائن و النظر و السياسة أو فى الألوهية والفلسفة و النفس أو فى المتعاليات و الجوهري و الماهويات كما فى المحسوس أو المادي و العيانى و الوضعي و الشيء فى الإيمانى و اليقينى والمتخيل كما فى المجرد و الثوابت و المفارق و القيمي.

٢. النقص التنويرانى لقراءات ناقصة، منظورات سيئة و أيديولوجية

أعنت مدرستنا الفلسفية الراهنة بتحليل نقبدي، و من ثم استيعابى و تعيوءاً لاعادة التعضية و البنينة، للطرائق أو القراءات التى عهدناها فى مقاربة القول الفلسفي فى تجربة الشيرازي الفكرية.

لا تتمتع بالمنعة و الاقتدار على التنوير و التطوير بالعقل قراءة الشيرازي على نحو هو، على سبيل الشاهد، أيديولوجي عن التأويل اللاهوتي النزعة (اللاهوتانى) لفلسفة الشيرازي، أعجز من أن يبقيه شخصية مستمر وراهنة باستمرار، فى داخل الدار العالمية للفلسفة، أنا ألفظ

الحكم عينه في صدد قراءته تبعاً لرؤية غير نقدية أو لاعتناق نصه، والفناء في خطابه بغير محاكمة تكون تبعاً لأصول (قوانين) تغييب الإشارة إلى النقائص أو مانعات التكيف مع خصائص هذه الثورات للعلم و ما بعدها من منعطفات في النظر و الإنسان المتعولم و الحقيقة بحسب فلسفة ما بعد الحداثة.

٣. التفسير و طريقة المقاربة انطلاقاً من المقول العرفاني

تتمثل التيار العرفاني داخل بنية الفلسفة العربية الأسلامية، بالفارابي، مروراً بابن سينا، و إخوان الصفا، الغزالي و قد تدفع أوجه، أو تتوج و سيطر على يد الشيرازي و يعني هذا أنَّ ذلك التيار مميز و قسم منا، و هو فينا و نسخ أو أساس و تاج في قطاع فلسفة الدين داخل الفلسفة العربية الإسلامية وفي قطاع العبادات والفقهيات و الكلاميات (را: فلسفات النبوة) و حتى في تفسير القرآن و في التأويلانية و تفسير الأحلام و نقد النص و صناعة البلاغة.

غير أنّ هذا الحضور الطاغي للعرفاني و بالتالي لما هو رمزي و إيماني و متخيل، لا يحجب أو يمنه حضور التيار الآخر المختلف، حتى لا أقول المناقص أي التيار الذي قوامه و بنيته التمحور على المحسوس و المادي، الأرض و الوجود أو الدنيائي و الدهري، أو هذا الواقع و هذا المجتمع و هذا الجسد الإنسان الحسي الفاني . . .

لا يكون تفسير الشيرازي تفسيراً محيطاً و من ثم شمولانياً أي فلسفياً و غير أيديولوجي، إلا باعتماد الإدراك الكلي أو المتكامل، الأجمعي الموحد الأبعاد، غير المضخم المنرجس و غير المضأل المسفل نريد لقراءتنا أن تكون ذات كفاية و فاعلية، و ذات مرونة و معافلة، و أن لا تدير هذه القراءة المرغوبة طرائق تكون منجرحة أو ناقصة سلبية أو ريثية.

٤. القراءة اللاهوتية حجاب حاجز و إدراك أحادي يبيح المناورة

هذا نمط من الإدراك يكون قوامه و نسفه انعدام الحرية، و رفع الحواجز بين النص المتلقى كالقارئ و الناقد و المتذوق و المدرك . . . و تلبيس (انعدام الوجود) المعاني الأخرى أي العديد و المختلفة و المخالفة و الرفضانية يوقع في أسطرة المعنى الحرفي والبعد الوحيد الواحد للقول أو اللغة أو الحقيقة.

إنّ العامل المذهبي يلغي الرؤية الأجمعية ويؤخر التفسير بالعوامل المتزاملة، فالدافع الجزئي لا يوصل إلا إلى نتيجة و مجرأة و غير كلية.

و إرادة تعزيز مذهب ديني ليست تكون إرادة معرفة بقدر ما تتمظهر إرادة للسيطرة و الإلغاء و منطقاً يستبعد و يقصي أو عجب و يمنع و في ذلك التفسير تكثر الأوليات

(الميكانسمات) الدفاعية أو الحيلية و المخاتلة الأبدالية أو الطمسية التلميعية والإزاحات و التنكر للواقع، الانسحابية و الإسقاطية و النكوصية و الطفلية.

لا تكون القراءة الأحادية الإدراك مستقلة أو حرة ضرامية، قادرة على تطوير ذاتها و التطوير المعرفى، و ما ذلك التقصير و المثلب فيها إلا لأنها جامدة و مجتمدة، محكومة بالرغبة و اللاواعي بالمسبق والجاهز و المتخيل (قا: تتميز بعض المذاهب للقديس توما الأكوينى، أيضاً، را: **التفسير البروتستانتى للنص الدينى والإنسان القارئ أو المفسر).**

٥. انجراح الجودة وسوء المردودية، الإنحراف عن السواء عند هـ. كوربن

تمنع منهجية كورين، أو رؤيته إلى النص الفكري و مهمة للقول الفلسفي العربى الإسلامي التشخيص الدقيق الذى يُفضى إلى السيطرة على الإشكالى و إلى الاقتدار على طرح الحل أو التحين بفلسفة العلم و بمقولات فلسفة الحداثة ثم ما بعد الحداثة و بالنزعات لتغيير المعنى فى الأخلاق و السياسة، فى التاريخ و الحقيقة فى تصوراتنا عن المادة و العيانى والزمان عن الإيمانى والخيلة والحدسى، عن اليقينى و المسلّمات والمسبق والأيديولوجي، عن الرمزي و الرقمي و اللاواعي، عن المهمش و الآخر المختلف . . .

إنّ كورين أسطر نفسه و أضفى الأسطرة على شخصيات فلسفية كان من بينها، على سبيل الشاهد، صدر الدين الشيرازي، و لست الوحيد و لا الأوّل أو الأخير الذى يجرح ما عند ذلك الأقحامي، الدخيل الحضاري الجارح و المنجرح، فهو أتقن نسج استعارات حول منهجه و رؤيته إلى النص و تصوره للحقيقة، و للفلسفة بعامة.

لقد قلت فى ذكريات العقل الجامعي العربى إنّ ذلك الرجل يقطّع ويتخيل ويبتهج على غرار أي سادي أو تخريفانى أو جانح فكرياً و حضارياً، يصطاد فى الأغوار، و بعين واحدة و ينقب بعصابة و هذيان عن الرمزى أو ما يتوهم أنّه رمزى رافعاً الحواجز و الأسيحة الأيديولوجية بين بنى الفكر الواحد، لقد نجح ذلك الرجل فى التحول إلى أسطورة إلى خرافة، إلى . . .

٦. القراءة الوجدانية و الشخصانية، مذهب الشيرازي فى الإنسان و التأله

ربما تكون الجامعة اللبنانية أول جامعة عربية و إسلامية تقرأ ابن سينا و الفارابى و بعد ذلك آخرين كابن رشد و بخاصة الشيرازي بمنظار وجودانى و شخصانى و من ثم بتشديد على الكائن و الكائنية والكينونى.

قراءة ما هو إنسانوي فى الإنسان تكون ناجحة سياقية وغير تقطيعية إنّ هى تعمل على تحليل المفاهيم الجوهرانية و فكفكة ما يمنع الإنسان من أن يكون قيمة كبرى بل الأكبر، و غاية هى الأسمى أو المعيار و المحك و الميزان و هكذا فنحن نعيد إلى السوي تصورات

الشيرازي، من هم نظراؤه في الفلسفة الإسلامية الأرومية، عن الإنسان و العقل، المعرفة و الحرية، السيارة والقيمة، الخير و الحقيقة.

الإنسان المغموس المفعم بالاجتماعي و العياني يكون وحده مقصود الفلسفة. فالفلسفة تطرح مسائل عامة تهم الإنسان، و كل إنسان وكل ما في كل إنسان، و تكون الفلسفة غير جديرة باسمها و مشروعها إن كانت تمكث عند الإنسان المتميز أو اللاهوتي المتربب أو الحكيم الإلهي، الإنسان الرباني أو الرب الإنساني. . . هذا الكائن فعلاً هو هذا الموجود في هذه الدنيا و أمام مصيره المأساوي بل و محدودية علمه و عقله و حريته، تساءل الفلسفة عن وجوده و معرفته، كينونته و مآله، طبيعته وقوله في الخير و الحقيقة و المعيار، وتأخذه في أبعاده المنفتحة المتواضحة المتناقحة، الروحاني منها و الجسدي، الاجتماعي والتاريخي، العقل واللاعقلي و غير العقلي، الإيماني و المتخيل والوضعي.

٧. القراءة التشخيصية العلاجية الحاضرة و مستقبلية التوجهات المعافاة و المعافية

هي القراءة التي تكون تكيفية للعقل المعهود مع روح العصر هذا وخصائص ما بعد هذا العصر و مراد ذلك هو أنها تكون قراءة تفتش للإنسان عن المنعة، والاقتدار على الانتقال من الحادث إلى الحدث و من التلقي إلى التوليد و الإسهام، كما هي تعني أيضاً أنّ المواطن المحلي يعي تماماً انتماءاته الجديد و العديده، و المتفاقمة امتداداً و عمقية، إلى فكر عالمي، و مستقبل عالمي وفضاء تواصلي عبر أوطاني وعبر الحضارات و الأزمنة.

قد لا تكون ناجحة و صائبة كل تدبر إذن، أو إدراكاتنا الفكرية لخطاب قادم بل مستجلب من القرن السابع عشر، إن لم تكن التدبرات هذه منتوجاً من منتوجات أجهزة العقل المحارب ضد التزييف والجهل وآلام الإنسان، و منتوج منطق التفسير و التقويض و التفكيكية القاصد للتغيير و أجهزة متعضية مسيطرة تزيح و تنزاح إلى الزمان الإلكتروني و الزمان الضوئي و عصر الرقم و الحاسوب و الصورة أو الشبكة و ما بعد هذه الشاشة و هذا الذكاء الاصطناعي و تورات العلم المتفاقمة العديدة واللامتوقعة.

الهوامش:

١. عن الفلسفة الأخلاقية عند الطوسي ، راذ زيعور، *الحكمة العملية أو الأخلاق و السياسة التعاملية* . . . ص ٢٠٣-٢١٣، *ميادين العقل العملي* . . . ص ٢٨٣-٢٩٠ ، على مقلد ، ١٩٨١-١٩٨٦ .

٢. عن الدواني، راذ الدواني ــ سياسة المنزل الفاضل عند الدواني، في :زيعور، *ميادين العقل العملي* . . . ص ٣٠٣-٣١٨، و بالفرنسية، *الفكر الأخلاقي في الفلسفة العربية الإسلامية*، من الكندي حتى الدواني و الطوسي فالشيرازي.

٣. راذ زيعور، «الشهرزوري ــ خطاب الشهرزوري في قطاع الحكمة المنزلة»، في *ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة*، ٢٩١-٣٠٢، ايضاً بلسنر(plessner) ص ٢٦٢-٢٧٣.)

صدرالمتألهين و محاورة الفلسفة الحديثة

رضا داوری اردکانی[1]

أورد صدرالمتألهين فی الإشراق الثاني من الشاهد الثالث فی كتابه الشواهد الربوبية هذه الرؤية فی باب اتحاد العقل و المعقول:

... و إن كان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود مباين لموجود مباين كوجود السماء و الأرض لنا كما زعمه الجمهور كوجود صورتهما الحاصلة فينا لنا على الوجه ذهبنا إليه، فليس الحاصل فی مثل ذلك إلّا حصول إضافة محضة، و الإضافة من أضعف الأعراض وجوداً بل لا وجود لها فی الخارج إلّا كون الطرفين على وجه إذا عقل أحدهما عقل الآخر فهذا حظّهما من الوجود، لا أنّ لها صورة فی الأعيان.[1]

نقطتان على الأقل جديرتان بالتأمل في هذا المقطع. الأولى إمكانية التباين بين العقل المدرك و الشیء المدرَك. و الثانية أنّ صدرالمتألهين يرى مقتضى هذا الافتراض هبوط العلم إلى مجرد كونه إضافة. تكتسب النقطة الأولى أهميتها من أنها كانت مبدأ فلسفياً أساسياً فی مستهل الفلسفة الغربية. لم يكن صدرالمتألهين يرى أنّ الشیء المُدرَك يسبب انفعالاً للعقل و تحصل الصورة المنتزعة منه في النفس بنحو من الأنحاء، لأنه لو ذهب لمثل هذا لاضطر إلى تصنيف العلم في خانة الإضافة و هذا ما لم يصنعه، بل عالج المشكلة بالعودة إلى القوة الخلاقة فی النفس و التی تجعل «المعلوم بالذات» و تضعه وضعاً. حينما قرر ديكارت تباين الجوهرين، و

---

۱. استاذ بقسم الفلسفة في جامعة طهران و رئيس مجمع الثقافی للعلوم فی الجمهورية الاسلامية الايرانية و من اعضاء مجلس الاعلى للثورة الثقافية.

رغم أنّه افترض العلم فطرياً، بيد أنّه مهد الأرضية لطائفة من أخلافه سيزعمون أنّ العلم من صنف الإضافة و النسبة. و نعود لرأى صدرالمتألهين حيث يقول إنّهم إذا اعتبروا العلم إضافةً إنّما يجعلونه هباءً منثوراً. فالعلم الذى قدر له التحكّم فى العالم و الظهور كسمة أساسية فى دنيا الحداثة و التجديد، لا يتسنى اختزاله إلى مجرد إضافة، إلّا إذا كانت إضافة إشراقية أو ما شاكل. و ما صنعه كانط رغم أنّه لايقارب تفكير صدرالمتألهين من حيث الأساس و المبنى، و إنّما يرمى إلى مقصد آخر لايعدم الشبه بأطروحة صدرالمتألهين فى ما يخصّ العلم. الفارق الأبرز بين صدرالمتألهين و كانط، هو اعتقاد الأوّل أنّ العلم يحصل بفضل العقل الفعال. هذا أوّلاً، و ثانياً اعتقاده أنّ العلم بالأشياء يطابق الأشياء عينها. بينما اعتبر كانط العلم حصيلة العقل البشري و أنّه محدود بما تتوفّر مادته عن طريق الحس و التجربة، بل أنّه وجد تطابق العلم و الأعيان الخارجية حكماً جزمياً «دوجماطيقياً». يذهب كانط إلى أنّنا عاجزون عن معرفة العالم الخارجي، إنّما نستطيع تصديقه فحسب. إذن ما هو وجه الشبه و الاشتراك بين الفيلسوفين؟ بالمستطاع رصد وجهين مشتركين بين رأيي الفيلسوفين حول العلم، أحدهما سلبى و الآخر إيجابى. وجه الاشتراك السلبى هو أنّ العلم بالمدركات الحسية ليس صورة منتزعة من الأمور الخارجية فى رأي صدرالمتألهين. و رغم إيمان كانط بالعلم التجريبى بيد أنّه لم يكن يراه منتزعاً من العالم الخارجي أو الأعيان. يعتقد الملاصدرا أنّ النفس البشرية الناطقة تضع أو تجعل صورة هى عين الأشياء المادية الخارجية، مضافاً إلى أنّها تضع الصور الخيالية. و إذا ما قمنا بتحليل هذه القضية، ألفينا أنّها يرجع إلى مبدأ «بسيط الحقيقة كل الأشياء». أى إذا لم يكن لقوتنا الإدراكية إطلالتها على موجودات العالم السفلى، لما كان ثمّة مسوغ لأطروحة صدرالمتألهين. و على كل حال فالقول بأنّ الإنسان يخلق العلم و الصور العلمية لاسابق له (بشكل تفصيلي على الأقل) فى المذاهب الفلسفية السابقة لصدرالمتألهين.

النقطة الأخرى، هى أنّ العلم لدى الملاصدرا يقترب من العلم الفعلي و يلامسه. و العلم الفعلي صفة إلهية إذا تمتع الإنسان بشىء منها فبفضل خلافته لله على الأرض. فهل عهد صدرالمتألهين على غرار الفرنسي ديكارت ــ و قد عاشا فى عصر واحد ــ إلى فتح نافذة على وعي الذات و إثبات القدرة البشرية؟

لم يكن بوسع الملاصدرا، و لا كان من رغبته أن يفتح العلم الفعلي على الوعي الذاتي و إثبات المقدرة البشرية.

لم يكن بمقدور صدرالمتألهين، و لا كان يريد أصلاً أن ينسب العلم الفعلي إلى البشر، ذلك أنّ الإنسان لايستطيع إيجاد حتى الصورة المحسوسة و الخيالية من دون استعانة بعالم العقل و العقل الفعال، أى لو لم يكن للبشر علاقة وصلة بالعالم العلوي و المجردات لما كان العلم ممكناً، إلّا أنّ ديكارت و أخلافه جعلوا خزانة العلم فى صميم الإنسان مشددين على التباين بين

المُدرك و الشيء الذى يتم إدراكه، و لم يواجهوا فى مسلكهم هذا طريقاً مسدوداً أو أمراً محالاً، مع أنّهم نفوا العلم بالعالم الخارجي و الأعيان، مفضّلين دروس فيكور القائلة أنّ الإنسان لايستطيع معرفة إلّا ما يصنعه بنفسه.

ينبغي التريّث بعض الشيء عند هذا التوحيد بين الصناعة و المعرفة (العلم). فالفلاسفة من القرن الثامن عشر و إلى اليوم لايختلفون بهذا الشأن، سواء منهم التجريبيون أو العقليون أو الماديون أن المثاليون أو... الخ. و مع أنّ ديكارت و إسبينوزا و ليبنتس و هيوم لم يتطرّقوا صراحةً لهذا الموضوع، إلّا أنّهم مهدوا له الطريق، فافضى إلى فلسفات كانط و هيغل و ماركس. فرغم التباينات التى تفصل بين هؤلاء الفلاسفة إلّا أنّهم جميعاً أشاروا فى فلسفاتهم كيف أنّ العلم البشري يتعلّق بالصناعة البشرية أو بما يصنعه الإنسان. و هنا نساءل: أليس التعبير الفلسفي عن هذا المعنى هو اتحاد العاقل و المعقول؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال ينبغي مناقشة كيف ينحصر العلم البشري فى ما يصنعه البشر؟ فهل البشر غير عالمين بالموجودات الخارجية، سواء كانت مجردة أو مادية، و هل يقتصر العلم البشري على ما يصنعه البشر بأنفسهم؟ جلى أنّ هذه الفكرة لاترمى إلى أنّ العلم يقتضى أوّلاً صناعة شيء و إيجاده ثم المبادرة لمعرفته، إنّما المراد هو أنّ علمنا عين صناعتنا، و أنّ الصناعة هى العلم. كان ماركس يقول إنّ الفلاسفة إلى اليوم قاموا بتفسير العالم، و عليهم من بعد اليوم تغيير العالم، و هو فى هذا قد استلهم شيئاً من كانط، إذ أنّ ثمّة دلالات فى فكرته هذه على تأثّر بأفكار كانط. و قد أشرنا إلى رأى كانط فى أنّ المُدرَك ليس أمراً خارجياً و إنّما هو مزيج من المادة الخارجية و صور الحس و القوة الفاهمة، بالرغم من أنّ مادة العلم تؤخذ من الخارج. و هذا المزيج يجمع فى داخله بين العلم و المعلوم، أو قل أنّ الذى نعلمه إنّما هو من صناعتنا. و وجودنا بدوره يتعين بهذا العلم.

نظراً لهذا المعنى يمكننا القول أنّ كانط كان من أنصار اتحاد العلم و العالم و المعلوم. و على كل حال فهو مؤسس فكرة أنّ العلم و العالم و المعلوم ما هى إلّا صناعات، و بهذه الصناعة تبدأ الحياة العقلية للبشر. و ماركس الذى يرتقي نسبه الفكري إلى كانط عن طريق هيغل، كان يقول أنّ للإنسان علاقتين مع الموجودات و الطبيعة. الأولى علاقته التى تؤدي إلى الإيديولوجيا (بمعناها المذموم) و الظلم و الاغتراب الإنسانى. و العلاقة الثانية هى الوعي الذاتي بالوضع الذى يستطيع بل يجب على الإنسان أن يكون فيه، إلّا أنّه لايزال بعيداً عنه. هذا الوعي الذاتي هو علم من جهة، و هو فى الوقت ذاته ما يتغير به العالم و فى داخله.

بل إنّ هذا الوعي الذاتي هو عين تغيّر العالم و البشرية، و كأنّ ماركس أراد هو الآخر أن يقول رغم نزعته المادية: «أصبح العالم إنسانياً، و الإنسان عالمياً».[٢]

هل لهذه المباحث صلة بما كان يقوله فيلسوفنا الكبير في تعريف الفلسفة؟ يعتقد صدرالمتألهين أنّ الغاية من الفلسفة هي أن يصبح الإنسان عالَماً عقلياً، بيد أنّ العالم العقلي الذي يرومه صدرالمتألهين يختلف عن العالم العقلي الذي يرمي إليه الحداثيون. فالعالم الذي يريده الحداثيون عالم الحياة البشرية. يتوفى هذا العالم تغيير رؤية الإنسان للوجود. فقد بات الإنسان منذ القرن الثامن عشر موجوداً يقتصر علمه على حدود قدراته الإدراكية. و ثانياً يتغير الإنسان و العالم سويةً بهذا العلم. التأكيد على النقطة الأولى و تناسي النقطة الثانية يعكّر فهم الفلسفة الحديثة. و الواقع أنّ تقييد العلم يصاحبه إطلاق أيدي الإنسان للتصرف في الموجودات. قرّر صدرالمتألهين أنّ النفس البشرية الناطقة تضع الصور الحسية و الخيالية، و قد كان بإمكانه من هذه الناحية أن يكون ممهداً لكانط، إلّا أنّه لم يقصر العلم على تلك الصور. و ربما أمكن القول أنّ صدرالمتألهين و كانط انطلقا في طريقهما من مبادئ متفاوتة و سلكا مسلكين متباينين، لكنّهما اقتربا من بعضهما في وسط الطريق، و لأنّ غايتهما لم تكن واحدة فقد ابتعدا عن بعضهما تارة أخرى. النقطة المهمة الأخرى في فلسفة صدرالمتألهين، و التي تحظى بأهمية خاصة في الفلسفة الحديثة أيضاً، هي ملاحظة شروط العلم و الوجود. فالفلسفة الحديثة منذ كانط و إلى الآن إنّما كانت دراسةً لإمكان وجود الأشياء بما فيها العلم.

و الملاصدرا بدوره ربط كل أنماط العلوم بالإدراك البسيط... الإدراك الذي يتعذر حصره بالتصور و التصديق، بل و يتقدم على كل تصور و تصديق. روسو اعتبر العقد الاجتماعي مقدماً على النظام الاجتماعي و ظهور الإدارة الجماعية، و قرر كانط كما نعلم أنّ الوظيفة الرئيسة للفلسفة هي البحث في شروط إمكانية العلم و العمل و الفنّ، و الفلاسفة الذين جاءوا بعده، و خصوصاً أولئك الذين اكتشفوا طريق الظاهريات و سلكوه، و بالأخص أولئك الذين انتهجوا ظاهريات هايدغر و هرمنوطيقاه، صبّوا جلّ اهتمامهم على الشروط شبه المتعالية السابقة للعلم (وليس الشروط الثقافية ـ الاجتماعية و الاقتصادية التي تمثل مضماراً آخر يبحث في العلوم الاجتماعية دون الفلسفة). ليس من باب الصدفة أنّ معظم المفكرين الغربيين الذين اهتموا بالفلسفة الإسلامية واكتشفوا أهميتها هم تلاميذ المدرسة الظاهرياتية، و قد كان اهتمامهم هذا جسراً للحوار بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة، وأملنا أن تتجلى للعيان ثمار هذا الحوار في آفاق الفكر المعاصر قريباً.

الهوامش:

۱. *الشواهد الربوبية*، طبعة مؤسسة التاريخ العربي، ص ۲۴۳.
۲. اوردنا هذا الشطر الشعري للشيخ محمود شبستري لملائمته المقام. وجلي أنّنا لا نرمي إلى تقريب بين أفكار ماركس والرؤى العرفانية للشيخ محمود شبستري.

العلم الحضوري، نظرة مقارنة

محمد تقى فعالى[1]

قسم العلم فى البدء إلى قسمين: حصولى و حضوري. و على هذا فإنّ العلم الحصولى قسم من العلم كما أنّ العلم الحضوري هو القسم الآخر منه. و لأنّ هذين الاثنين يشكل كل منهما قسماً و جزءاً من العلم، فيجب إذن أن يحظيا بالاهتمام على السوية، ولكنّ الحقيقة أنّ العلم الحضوري لم يحظ بما يستحق من الاهتمام فى البحوث الفلسفية، و لعلّ من أسباب ذلك أنّ شجرة العلم نمت و ترعرعت فى الغالب فى أرض المنطق، و فى الحقيقة فإنّ هذه الشجرة استوت فى روضة المنطق، و لذلك فإنّ المنطق هو مبدأ ظهور الموضوعات العلمية، ثم انتقلت هذه المسائل إلى علم الكلام و الفلسفة، و من جهة أخرى فإنّ الفكر هو نطاق المنطق و الفكر إمّا أن يكون تصورياً أو تصديقياً، و الفكر التحصيلي يتحصل عنه طريق الحد أو الرسم، و الذى يحقق التصديق هو الحجة سواء كانت قياساً أم استقراء أم تمثيلاً، و نحن نعلم أنّ الفكر و الروية لا يحدثان إلّا فى إطار العلم الحصولى، و بذلك فإنّ العلم تشكلت صورته منذ البدء بشكل حصولى، و انعقدت نطفته منذ اليوم الأوّل بالعلم الحصولى، و قد سرى هذا التيار إلى نطاق الكلام و الفلسفة أيضاً، و بالإضافة إلى ذلك فإنّ العلم الحضوري يتميز فى الغالب بالطابع المعرفى للوجود، فى حين أنّ الرؤية إلى العلم فى الموضوعات الفلسفية و المنطقية تتم فى الغالب من النظار المفهومي و الآلى، و يدور الحديث حولها على أساسه، يجدر ذكره أنّ هناك موضوعات حول العلم الحضوري طرحت بالمناسبة بعد دخول مبحث العلم إلى الكلام و

١. عضو الهيئة العلمية فى كلية الالهيات و المعارف الاسلامية - وحدة العلوم و الابحاث فى الجامعة الاسلامية الحرية

الفلسفة. و بشكل عام فإنّ الإمكان تلمس العلم الحضوري فى خلال موضوعات من قبيل: مسألة العلم الواجب، علم النفس ـ عند ما يدور الحديث عن علم النفس ـ و قاعدة كل مجرد عاقل، و مسألة الإبصار على أساس أصول شيخ الإشراق، مسألة الوجدانيات التى هى أحد أقسام البديهيات، و أخيراً المسألة المطروحة فى هذا الفصل أى تقسيم العلم إلى حضوري و حصولى و التى طرحت لدى المتأخرين فى الغالب.

تميز العلم الحضوري عن الحصولى

السؤال المهم الذى يتبادر هنا هو: ما هو الفرق الأساسي بين العلم الحضوري و الحصولى؟ و بعبارة أخرى: إذا كان العلم الحضوري متميزاً عن العلم الحصولى ـ حيث إنّ كون أحدهما قسم للآخر يقتضى المغايرة ـ فما هو المميز بينهما؟

نحن نعلم أنّ العلم على قسمين: حصولى و حضوري، و من اللازم فى كل تقسيم أنّ يضاف قيد أو قيود إلى المقسم كى يتحصل القسم. و على هذا فإنّ القسم هو مجموع المقسم، و الفصل المتميز. و القسم هو وجه الاشتراك و الجامع بين القسمين. و ما يفصل القسمين عن بعضهما البعض، و يجعل كلاً منهما قسيماً للآخر، هو القيد أو القيود التى تضاف إلى المقسم، و تصنع القسم. و الآن فإنّ السؤال المطروح هو: ما هى قيود العلم الحضوري و الحصولى؟ توجد فى هذا المجال ثلاث وجهات نظر:

١. التميز بالواسطة: الواسطة هى الفارق الأساسي بين العلم الحصولى و العلم الحضوري. فإذا كان المعلوم حاضراً لدى العالم دون أيّ واسطة فإنّ هذا العلم حضوري، و إذا حدث حصول المعلوم للعالم بواسطة الصورة، فإنّ هذا العلم سيكون حصولياً. فالمعلوم بالواسطة هو معلوم حصولى، و المعلوم بدون واسطة هو معلوم حضوري. و على هذا الأساس فإنّ هناك فى العلم الحصولى شيئاً يقوم بدور الوساطة بين العالم و المعلوم، خلافاً للعلم الحضوري حيث يكون العلم الحضوري حاضراً لدى العالم بكل وجوده، و بوجوده العينى و بشكل تلقائى و فى الحقيقة فإنّ العلم الحصولى يقوم على ثلاثه أسس: المدرك الذى هو النفس أو الذهن، و الشيء المدرك أو بعبارة أخرى المعلوم بالعرض، و الثالث هو الصورة الذهنية أو المعلوم بالذات و الذى يؤدّي دور الواسطة. و أمّا فى العلم الحضوري فإنّ وجود ركنين يكفى و هما: المدرِك، و وجود المدرَك. و البيت التالى للسبزوارى ينطبق على هذا الفارق:

فأوّل صورة شيء حاصله   للشيء و الثانى حضور الشيء له[1]

و قد نقد بعض الحكماء، و نقضوا الفارق و الملاك المذكور. فلو حصل التصوران فى الذهن بحيث يفهم أحدهما بواسطة الآخر، ففى هذه الحالة فإنّ أحد هذين التصورين سيكون واسطة

لفهم الآخر، فی حین أنّهما موجودان فی الذهن، و یوجدان بالعلم الحضوري. و بناء علی ذلك فإنّ العلم فی هذه الحالة حضوري فی حین أنّ أحدهما علم بواسطة الآخر.[۲]

یمکننا الإجابة علی هذا النقض بمساعدة الاختلاف بین الحیثیتین (الکیانین) الآلیة و الاستقلالیة، فإذا نظرنا إلی الصورة الذهنیة نظرة آلیة و مرآتیة، و جعلناها واسطة فهم و إدراك صورة أخری، ففی هذه الحالة سیکون لدینا جزء فی العلم الحصولی. ولکنّنا إذا نظرنا إلی تلك الصورة نظرة استقلالیة غیر آلیة، فسیکون العلم الحضوري تحت تصرّفنا. و بناء علی ذلك فإنّ أسلوب نظرتنا و رؤیتنا إلی التصور الذی أصبح واسطة، سیکون هو المعیّن لنوع العلم. و هذا الرأي یقتضی أن یکون العلم الحضوري، و العلم الحصولی فی حالة خاصة مرتبطاً بنوع نظرة الإنسان و بعبارة أخری فإنّ الاختلاف بینهما نسبی و لیس نفسیاً، أي أنّنا إذا نظرنا نظرة آلیة إلی أمر ذهنی فسیحصل نوع من العلم، و إذا ما نظرنا إلی نفس الأمر بشکل مستقل، فسیتحصل لدینا العلم الحضوري، و لا یوجد فی مثل هذه الحالات فرق جوهری بین هذین العلمین.

۲. التمیز بالصورة: الصورة هی الفارق الأساسي بین العلم الحضوري، و العلم الحصولی[۳]، فإذا حصل العلم بالشيء للعالم عن طریق الصورة، ففی هذه الحالة سیکون العلم حصولیاً، و إذا لم تکن هناك صورة، و تحصل العلم للعالم دون صورة فإنّ مثل هذا العلم حضوري. و بعبارة أخری فإنّ العلم الحصولی یتحصل عن طریق الصورة، ولکنّ العلم الحضوري هو العلم بالشیء نفسه. و الشیء حاضر فی العلم الحضوري، ولکنّه حاصل فی العلم الحصولی.

ویمکن أن تکون وجهة النظر الثانیة مکملة و مفسرة للأولی لأنّ الصورة هی نفسها الواسطة، و بعبارة أخری فإنّ الصورة فی العلم الاکتسابی تتوسط بین العالم و المعلوم بالعرض، و أمّا فی العلم الحضوري فإنّ العالم یوصل نفسه إلی المعلوم دون أيّ واسطة، و یکشف عنه النقاب. و کلما کانت هناك واسطة بین العالم و المعلوم، فإنّ هذه الواسطة لیست سوی الصورة، و إذا ظهر العلم عن طریق الصورة، فقد حدثت بذلك واسطة بین العالم و المعلوم. یقول صدرالمتألهین:

> العلم بالشیء الواقعي قد یکون نفس وجوده العلمی نفس وجوده العینی کعلم المجردات بذاتها، و قد یکون وجوده العلمي غیر وجوده العینی کعلمنا بالأشیاء الخارجة عنه ذواتنا.[۴]

۳. التمیز بقوة خاصة:

یمکننا أن نحصل علی فارق آخر من خلال النصّ التالی للشهید مطهري حیث یقول:

لا تتدخل فى العلم الحضوري قوة خاصة و آلة خاصة بل إنّ العالم يعرف معلومه بذاته و واقعه، و أمّا فى العلم الاكتسابي فهناك قوة خاصة ... تصبح عالمة: أى قوة الخيال ... فالعلم الحضوري لا يرتبط بجهاز خاص عند الأجهزة النفسية المختلفة، ولكنّ العلم الاكتسابي يرتبط بجهاز خاص.[٥]

على هذا الأساس، فإنّ الاختلاف بين العلم الحضوري، و العلم الحصولى هو بشكل عام من جانبين: من جانب العلم أو المعلوم، و من جانب العالم. و الفارق الأوّل و الثانى(الواسطة و الصورة) يرتبطان بالجانب الأوّل: أي أنّنا إذا لاحظنا المعلوم أو العلم فى العلم الحصولى، و قارنّاه مع المعلوم أو العلم فى العلم الحضوري، فسندرك أنّ الواسطة أي الصورة موجودة فى أحدهما، و غير موجودة فى الآخر، ولكنّ هذين العلمين يتميزان عنه بعضهما البعض من جانب العلم أيضاً. ففى العلم الحضوري تكون ذات العالم حاضرة، و يواجه المعلوم دون واسطة. و أمّا فى العلم الحصولى فإنّ العالم لا يكون حاضراً بنفسه بل إنّه يتوجه نحو المعلوم من خلال قوة وجهاز خاصين مثل القوى الحسية أو الخيالية. و لذلك فإنّ العلم الحصولى مرتبط بأحد أجهزة النفس و أمّا فى العلم الحضوري فليس هناك من قوة و شأن وجهاز بل إنّ العالم بذاته و بكل كيانه يواجه مباشرة المعلوم.

و يبدو أنّ الفارق الثالث فيه مجال للتأمل ذلك لأنّ النفس هو على أساس مذهب الحكمة المتعالية ـ حقيقة لها شؤون و مراتب. و جوهر النفس ليس أمراً مستقلاً و مفصولاً عن قواه. صحيح أنّ النفس لها أجهزة و قوى عديدة و أنّ كلاً من هذه القوى يستخدم لغرض من الأغراض أحدها مسؤول عنه الإدراك الحسي، و الآخر مسؤولاً عن حفظ الصور، والثالث يؤدي وظيفة الإثارة، إلّا أنّ جميع القوى تعد فى ذات الوقت شؤون و درجات النفس، و فى ذات الوقت الذى تكون فيه النفس واحدة فإنّها ظاهرة و بارزة فى القوى، و بصورة القوى و على هذا فإنّ القوة ليست سوى ظهور النفس فى شأن خاص، و إذا ما ظهرت النفس فى رتبة (درجة) فإنّها ستظهر على صورة جهاز و قوة. و لذلك فإنّ كثرة القوى ليست إلّا كثرة مظاهر النفس، و النفس التى هى أمر واحد تظهر فى مجال و مظاهر و متنوعة. و باطن مظاهر القوى يكمن فى الذات الواحدة للنفس، و بإمكان حقيقة النفس أن تخرج من حالة الخفاء، و تظهر فى مظاهر القوى؛ أي أنّ النفس حقيقة ذات وجهين: فباطنها واحد، و ظاهرها كثير. و حقيقة النفس ليست سوى شيء واحد و هو أنّ النفس فى وحدتها كل القوى. و على هذا الأساس فإذا كانت قوى النفس هى نفسها شؤون النفس و مراتبها و مجاليها فإنّ الاختلاف بين ذات النفس و قواها اعتباري، و الفارق الثالث سوف لا يكون أساسياً و جوهرياً. و بالإضافة إلى ذلك فإنّ مصطلح

الآلة فى تقريرات العلماء لا يختصّ بالإدراكات الجزئية و لذلك فإنّ الإدراكات الكلية و العقلية عديمة الآلة: في حين أنّها من نوع العلوم الاكتسابية.

والنتيجة أنّ الاختلاف بين العلم الاكتسابي و الحضوري من ناحية المعلوم يكمن فى أمرين: فأحدهما واسطة و الآخر صورة؛ رغم أنّهما متطابقان على أحدهما الآخر. أي أينما كانت هناك صورة كانت معها واسطة و بالعكس. و أمّا فى ناحية العلم، فإنّ هناك اختلافاً اعتبارياً بينهما و هو أنّ العلم يحدث فى بعض من أنواع العلوم الاكتسابية عن طريق قوة و جهاز خاصين؛ و أمّا فى العلم الحضوري فتتدخل ذات العالم و تشتبك مع المعلوم. و بعبارة أخرى فليست هناك أية واسطة فى العلم الحضوري لا من جانب المعلوم و لا من ناحية العالم. فالمعلوم يكون حاضراً بوجوده العيني لدى العالم، و العالم يواجه بكل حقيقة المعلوم، ولكنّ توجد فى العلم الحصولى من ناحية المعلوم واسطة و هى الصورة نفسها، و تقوم قوى النفس أيضاً بالوساطة من جانب العالم فى بعض من أنواع العلم الحصولى.

حصر العلم فى الحضوري و الحصولى (الاكتسابي)

هناك سؤال آخر أيضاً و هو: هل إنّ تقسيم العلم إلى حصولى و حضوري هو على أساس الحصر العقلي، و دائر بين النفي و الإثبات؟ أم أنّه حصر استقرائي؟ بمعنى أن ملف أقسام العلم ما يزال مفتوحاً، و يمكن إضافة قسم آخر إلى أقسام العلم؛ أم إنّه ربما كان بالإمكان التقليل من ذينك القسمين، و تحديد العلم بنوع واحد فحسب. المتحصل من تقريرات الحكماء أنّ حصر العلم فى الحضوري و الحصولى هو حصر عقلي، و أنّ هذا التقسيم حاصر، و ذلك من خلال إيضاحين:

الأوّل: إمّا أن تكون هناك واسطة بين العالم و المعلوم أو لا. فإن كانت هناك واسطة فإنّ العلم حصولى و إلّا كان حضورياً.[6]

الثاني: إنّ حضور المعلوم لدى العالم لايخرج عن حالتين: أن يحضر المعلوم بماهيته لدى العالم أو بوجوده[7]، و إذا كان العلم ممتزجاً بالماهية فإنّه علم حصولى، و إن كان مرتبطاً بوجود المعلوم فسيكون حضورياً. و الآن فإنّنا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّه لا يوجد للمعلوم ـ سوى الماهية و الوجود ـ أمر آخر ـ غير العدم ـ و أنّ العدم هلاكة و بطلان محض، فسيكون الحصر عقلياً.

ولكنّ يبدو أنّنا قد نستطيع أن نقول استناداً إلى مسألة «إثبات العلم الحضوري و الحصولى» التي سنتطرق إليها: أنّ بعض الحكماء، قللوا بشكل عملى من أقسام العلم، و فى هذه الحالة فإنّ الحصر ليست له وجهة عقلية، لأنّ الحصر العقلي، أى التقسيم الذى يدور مدار النفى و الإثبات أو الوجود و العدم ليس ممّا يضاف إليه و لا ممّا يقلل منه. و بالإضافة إلى

ذلك فإنّ العلم الحصولى ـ فى الإيضاح الثانى ـ أصبح مختصاً بالماهيات، فى حين أنّ نطاق العلم الحصولى أوسع بكثير فى الماهيات. و المفاهيم ـ بمعنى المعقولات الثانية ـ تشكل قسماً مهماً من العلم الحصولى. و بعبارة أخرى فإنّ هناك شيئين يصنعان محتوى الذهن: الماهيات و المفاهيم. و على هذا فإنّ العلوم الماهوية لا تشكل سوى جزء من العلم الحصولى لا كله. فالمفاهيم سواء كانت فلسفية أم منطقية هى من جملة صناع و مقدمات الذهن البشرى. فإذا كانت الذهنيات أعم من الماهيات فإنّ الحصر الذى جاء فى الإيضاح الثانى سيكون قابلاً للنقض إلا إذا قررّنا الأمر بشكل آخر وقلنا: المعلوم إمّا أن يحصل لدى العالم عن طريق مفهومه ـ علماً أن المفهوم هنا يعنى المعنى العام الذى يشمل الماهيات أيضاً ـ و إمّا أن يكون حاضراً بوجوده لدى العالم، و لأنّه لا يوجد أمر محصَّل آخر غير المفهوم فإنّ حصر العلم فى الحصولى و الحضوري سيكون من النوع العقلى.

الملاحظة الأخرى التى يمكن أن تستنتج من التقريرات السابقة أنّه لو لم تكن هناك أيّة واسطة فى العلم الحضوري لا من ناحية العالم، و لا من ناحية المعلوم، ولو أقيمت علاقة من دون واسطة بين وجود العالم و الوجود العينى المعلوم فسوف لا يكون هناك خطأ ـ على هذا الفرض ـ فى العلم الحضوري. فالخطأ لا يحدث إلّا إذا كانت هناك واسطة بين العالم و المعلوم، و يكون الطريق الوحيد للحصول على المعلوم عند طريقها، وحينئذٍ يحدث شك فى مدى انطباق تلك الواسطة على المعلوم. إنّ هذا الفرض لا يصدق إلّا على العلم الحصولى، و الآن إذا لم تكن هناك واسطة أساساً و كان المعلوم حاضراً للعالم بوجوده العينى. فسوف لا يكون هناك مجال لطرح مسألة الخطأ أيضاً. و بتعبير آخر فإنّ الخطأ فى الإدراك لا يمكن أن يكون قابلاً للتصور إلّا إذا لم تكن العلاقة بين العالم و المعلوم مباشرة؛ أي أن لا تكون هناك واسطة، و نتوّقف عند تطابقه مع المعلوم. و هنا يمكننا أن نتساءل: هل أنّ تلك الصورة تدلّ على ذلك المعلوم نفسه؟ ولكنّ عند ما يكون الشيء أو الشخص المدرك حاضراً بوجوده العينى و دون أية واسطة لدى المدرِك، أو اتحد مع بشكل من الأشكال، فإنّ فرض الخطأ ينتفي من الأساس. و هذا هو سرّ عدم نفوذ الخطأ إلى العلم الحضوري.[٨]

ويدلّها التقرير السابق على ملاحظة أخرى هى أنّه إذا كان وجود الواسطة هو المصدر الرئيس للخطأ، و كان العلم بالواسطة حصولياً، فإنّ العلم الحصولى ولكونه علماً حصولياً سوف لا تكون له أيّة ضمانة للصدق، ذلك لأنّ الخطأ بل و حتى التردّد لو نفذ إلى علم حصولى واحد فقط، فكيف يمكن تصحيح العلم الأوّل بالعلم الحصولى الآخر. ذلك لأنّ هناك واسطة بين العالم و المعلوم فى العلم الثانى أيضاً، و نحن لانمتلك طريقاً لمطابقة الواسطة على المعلوم الخارجي. و بعبارة أخرى فمادام ارتباطنا بالخارج ليس مباشراً، و دون واسطة فإنّنا لا نستطيع أن نطمئن من

تطابق صورتنا الذهنية مع صلب الواقع. فالصورة الذهنية تمثل ناحية من المطابقة لدينا. إلّا أنّنا يجب أن نعتبر الجهة الأخرى ـ أى العالم الخارجي ـ عديمة الواسطة أيضاً و نحيط بها علماً كي نستطيع نطبق الصورة الذهنية عليها. و لذلك فإنّنا يجب أن نمتلك إدراكاً مباشراً للعالم الخارجي أيضاً كي يكون بمقدورنا أن نصدر حكماً صحيحاً بشأن انطباق الصورة على العالم الخارجي. و هذا الأمر لا يمكن أن نتوصل إليه إلّا إذا استطعنا أن ننتهي بالعلم الحصولى إلى العلم الحضوري أخيراً. و ندلّك على أنّ الذهن استند إلى المشهود. و لذلك فإنّ العلماء يرتفعون بالمعارف النظرية فى الفلسفة و المنطق إلى المعارف البديهية، و تكتسب بينها البديهيات الشهودية الأصالة؛ أى أنّ العلم الحضوري هو حجر الأساس فى العلوم البشرية، و ما لم ترتبط البراهين و الاستدلالات بالعلم الشهودي، فلا يمكن الحصول على ضمانة للصدق، ولذلك فإنّ الفلسفة التى تتضمن سلسلة فى الأدلة و الحجج لا يمكن أن تنتظم إلّا إذا دخلت أعتاب الشهود.

و هنا يثير السؤال التالى القلق و هو: ما الفرق ـ على هذا الفرض ـ بين الفلسفة و العرفان؟ فإذا كانت الفلسفة قد انتهت إلى الشهود و بدأت منه، و إذا كان العرفان النظري قد فسر العالم على أساس المكاشفات، فما الفرق الذى يمكن وضعه بين الفلسفة و العرفان من هذه الناحية؟ بالطبع فإنّ من الممكن أن تكون هناك اختلافات أخرى بينهما كما هو الحال بالفعل. ولكنّ من المتوقّع أن تكون الفلسفة باعتبارها علماً استدلالياً متميزة من العرفان الذى هو شهودي فى حين أنّهما انتهيا أخيراً إلى موضع واحد. والسبب أنّنا إذا لم نستطع أن ننفذ إلى الخارج بشكل مباشر، و نضعه تحت تصرّفنا، و إذا نظرنا حتى النهاية إلى العالم الخارجي بمنظار الصورة، فإنّنا سوف لا نحصل حتى على جزء ذي قيمة من العلم، و سوف تبقى جميع براهيننا و علومنا معلقة و غير ذات قيمة. إنّ أهميّة العلم الحضوري و قيمته راقية إلى حد كبير، و تتطلب بحثاً جديداً و واسعاً.

خصائص العلم الحضوري

مع الأخذ بعين الاعتبار المواضيع التى طرحناها حتى الآن، فإنّ بالإمكان من خلال تأمل أكثر فى العلم الحضوري أن نذكر له خصائص و أوصافاً كي يكون بالإمكان بسهولة أكثر فصله و عزله عن العلم الحصولى، و الاطمئنان إلى عدم اختلاط أحكامه.

١. لا تتدخل الواسطة فى العلم الحضوري فلا الصورة تسقط نفسها بين العالم و المعلوم، و لا العالم يتوجّه نحو المعلوم بجهاز و قوة خاصة. و إذا ما لم تتدخل واسطة فى العلم الحضوري و كانت علاقة العالم بالمعلوم مباشرة و على شكل مواجهة، و إذا لم يكن للماهية و المفهوم دور فى العلم الحضوري، فإنّ بالإمكان أن نستنتج أنّ الوجود العينى للمعلوم هو وجوده العلمي

نفسه؛ أي أنّ المعلوم يظهر للعالم بكل وجوده، ولأنّ الماهية لا مكان لها فى العالم الحضوري، فإنّنا يجب أن لا ندخل أياً من أحكام الماهية و آثارها فى هذا العلم. و على هذا الأساس فإنّ من غير الممكن إثبات اعتبارات الماهية للعلم الحضوري فالمعقولات الماهوية لا مكان لها فى هذا العلم. و لذلك فإنّ العلم الحضوري لا ينضوي تحت المقولة.[٩] فالعلم الحضوري ليس كلياً و لا هو بالجزئي ذلك لأنّه مفهوم و حسب يقسم إلى قسمين كلي و جزئي. كما لا أثر للمفهوم فى العلم الحضوري. و بالطبع يمكن القول إنّ العلم الحضوري شخصي، ولكنّ الشخصي هو غير الجزئي. فالجزئى وصف للمفهوم، أمّا الشخصي فإنّه مرتبط بالوجود الخارجي إلّا إذا حملنا الجزئي على معنى الشخصي. والعلم الحضوري لا علاقة له بمسألة الوجود الذهنى، لأنّ الذهن و المفاهيم هى التى تطرح فى الوجود الذهنى، و فى العلم الحضوري لا مجال للقضية و الموضوع و المحمول، و بناءً على ذلك يمكن القول بشكل عام إنّ كل ما له نسبة و علاقة مع الماهية و المفهوم هو خارج عن نطاق العلم الحضوري و يجب أن لا نخرج أحكامها مع هذا النوع من العلم بل يجب أن نسعى من أجل أن نشذب ساحة العلم الحضوري من أوصاف الماهيات و المفاهيم و خصوصياتها.

٢. العلم الحضوري عارٍ (مفرغ) من التصور و التصديق.

و أمّا تخصيص مقسم التصور و التصديق بالعلم الحصولى و أنّ الحضوري ليس تصوراً و تصديقاً فهو حق.[١٠]

و فى ذينك الاثنين تؤدي الصورة الذهنية إلى دور الأساس و قد رأينا أنّ الصورة لا وجود لها فى العلم الحضوري، و إذا كانت حقيقة المعلوم حاضرة للعالم بعينها، فإنّ بالإمكان رؤية كل من الوجود و الماهية بنظرة واحدة، و لأنّ المنطق يشمل كلاً من قسمي التصورات و التصديقات، فإنّ المنطق و قواعده و أصوله لا تجرى فى العلم الحضوري. فالعلم الحضوري لا يخضع للمنطق بل هو علم فوق المنطق، و بعبارة أخرى فإنّ المنطق دون و نظم لتنظيم العلم الحصولى، و قواعده تجد معناها فى نطاق هذا العلم. و بناءً على ذلك فإنّ التفكير و التأمل العقلانى خارجان عن إطار العلم الحضوري. فالتفكير سواء كان تصورياً ــ بالحد أو الرسم ــ أم تصديقياً ــ بالحجة و الاستدلال ــ داخل فى تركيبة العلم الحصولى. و لذلك فإنّ الانتقالات الفكرية من المعلوم إلى المجهول و بالعكس سوف لا يكون لها استخدام فى العلم الحضوري؛ كما هو الحال بالنسبة إلى الموضوع و المحمول و القضية إذ لا مجال لها فى هذا العلم.

و للتصورات مراحل هى: التصورات الحسية، و التصورات الخيالية، و التصورات الوهمية، و التصورات العقلية. و هذه المراحل تحصل بالتدريج، و على صورة تجريدية على أساس نظرية ابن‌سينا ــ علماً أنّ الملاصدرا يقول بنظرية التعالى. ففى العلم الحضوري لا وجود لهذه

المراحل و الحصول التدريجي. و التجريد و الانتزاع من خصوصيات العلم الحصولی. و لأنّ نفس المعلوم حاضر لدی العالم فی العلم الحضوري فإنّ التجريد و الانتزاع ليسا معقولين بمعنی أنّ العلم الحضوري ليس بحد ذاته انتزاعياً و تجريدياً، ولكنّ من الممكن أنّ يكون مصدر التجريد للعلم الحصولی.

۳. الخطأ غير قابل للطرح فی العلم الحضوري، و فی العلم الحصولی إمّا أن يكون المعلوم **بالذات و هو نفسه الصورة الذهنية، أو بالعرض و هو الشیء أو الشخص الخارجي. و إذا** كانت الصورة العلمية تدلّ بشكل كامل علی المصاديق الخارجية، و بتعبير آخر إذا كان المعلوم بالذات صادقاً فی الدلالة علی المعلوم بالعرض، فإنّ مثل هذا العلم صادق و صحيح و إلّا فإنّ العلم سيكون كاذباً و مغلوطاً. و لأنّ الحقيقة العينية للمعلوم تظهر فی العلم الحضوري، و لا يوجد مكان للصورة و المعلوم بالذات، فإنّ مسألة الدلالة و المطابقة و الصدق، و الكذب لا يمكن طرحها. ففي العلم الذی هو ساحة حضور الشهود و منصّته، و الذی يتواجه فيه العالم و المعلوم بشكل مباشر، لا مجال للخطأ و الكذب. و بالطبع يمكن القول بمعنی واحد إنّ العلم الحضوري صادق دوماً ولكنّ بشرط أن نعتبر الصدق مطلق عدم الكذب علی نحو السلب و الإيجاب لا علی نحو العدم و الملكة. و إذا اعتبرنا نسبة الصدق و الكذب عدماً و ملكة فإنّ علينا أن نولی الاعتبار لكليهما فی العلم خلافاً للعلم الحضوري الذی لا اعتبار للكذب فيه. و أمّا الصدق بمعنی سلب الكذب ـ بحيث تكون نسبته السلب و الإيجاب و لا يكون للشأنية مجال فيه ـ فإنّ من الممكن أن يكون وضعاً للعلم الحضوري. و علی هذا الأساس فإنّ قيمة العلم الحضوري خالدة، و لها عصمة علمية. و فی المقابل فإنّ العلم الحصولی قابل للخطأ، أي أنّ الخطأ ممكن فی هذا المجال. و القابلية للخطأ لا تعنی الخطأ، و احتمال البطلان لا يعنی البطلان، بل يعنی أنّ العلم الحصولی يمتلك شأنية الكذب. و بعبارة أخری فإنّ كل علم كاذب هو علم حصولی، و ليس كل علم حصولی كاذباً. و علی هذا فإنّ العلم الحصولی يمكن أن يكون كاذباً، و البعض منه هو كاذب بالفعل.

و إذا كانت للعلم الحضوري قيمة ذاتية و دائمية فإنّ بإمكانه أن يكون أساس العلم الحصولی ـ و هذا هو أحد الآراء و سوف يدور النقاش حوله ـ و من بين القضايا الأساسية فی الفلسفة و التی اهتمّ بها أكثر الفلاسفة البحث عن الجذور و الأسس الأولی للمعرفة و حجر الأساس فی صرح المعرفة البشرية. و قد قدموا بعض الإجابات علی هذه القضية، و ظهرت فی هذا المجال نحل و مذاهب من قبيل المذهب الحسي و العقلي. و قد اعتبر الفلاسفة المسلمون البديهيات أساساً و قاعدة متينة لجميع العلوم البشرية.

۴. العلم الحضوري غير قابل للوصف. فهو علم شخصي غير قابل للانتقال إلى الآخرين. و هو علم ليس عاماً خلافاً للعلم الحصولى الذى هو قابل للانتقال و التعميم.

و لا يمكن أبداً التعبير عن المكتشفات الحضورية، و لا يمكننا أن ندرك المشاهدات و المكاشفات و الحالات العرفانية إلّا إذا عشناها. و لا يمكن أبداً وصف التجارب الشهودية؛ فالعشق (الحبّ) وجدانى و ليس صناعياً:

إن كنت تدرس معنا فدع الأوراق جانباً فعلم العشق ليس ممّا يكتب فى الدفتر

إنّ للعلم الحضوري و المكتشفات الشهودية بصيرة باطنية لا يمكن أن تدرك بالوصف و الاستدلال و اللسان، أنّها نوع من الإشراق الداخلي. و بالطبع فإنّ من الممكن استخلاص الصور الذهنية و المفاهيم العقلية من العلم الحضوري؛ أي تحويله إلى علم حصولى، ولكنّ الحديث يدور حول العلم الحضوري نفسه الذى لا يقبل الوصف و الانتقال.

۵. إنّ الحالات الوجدانية هى عابرة عادةً ـ على الأقل فى البدء ـ و لا تنتهي إلى الحلول بشكل كامل. و إذا ما حصل الإنسان على علم شهودي نتيجة للتمرين و الرياضة فإنّه لا يدوم طويلاً، فبعد فترة قصيرة يعود الإنسان إلى الحالة العادية، و يجد نفسه فى محاصرة العلوم الحصولية. و هذا الحكم لا يجري على الأشخاص الكاملين مثل المعصومين (ع) لأنّهم يستطيعون أن يجمعوا العلوم الشهودية و الحصولية.

إنّ العلم الذى يكتسب الحضور يكون مقترناً بنوع من الإحساس بالقوة و النشاط و الحيوية. و لذلك فإنّ طريق المكاشفات العرفانية حيّ و متحرك دوماً، ولكنّ الفلسفة مقترنة بنوع من الجفاف و الفتور، و المكتشفات الداخلية هى بشكل بحيث إنّها تترك آثارها فى الروح حتى بعد انقطاعها، فذكرى عظمتها و جلالها قد تلازم الإنسان دوماً، و تبقى على حلاوة آمال الإنسان. و قوة و تأثير هذا النوع من الحالات هى بشكل بحيث إنّها قد تغير أحياناً حياة الإنسان و مصيره، لتتمخّض عن حياة أخرى له.

أقسام العلم الحضوري

ذكر الحكماء للعلم الحضوري أقساماً و حالات. و البعض منها سافرة و واضحة، ولكنّ البعض الآخر يثبت من خلال الدليل، و أقسام العلم الحضوري هى:[١١]

١. **العلم المجرد بذاته**: و قد ذكر الحكماء ثلاث حالات و مصاديق لهذا النوع من العلم:

أ. علم النفس بذاته

ب. العلم الواجب بذاته

ج. علم الموجودات الأخرى بذاتها.

و قد فصل الحکماء فی کل من هذه الحالات الثلاث مقامین: الأوّل أنّ النفس ـ علی سبیل المثال ـ عالمة بذاتها، و الثانی أنّ هذا العلم هو من فصیلة المعلومات الحضوریة، لا الحصولیة. ثم طرحوا مناقشاتهم فی هذا المجال و أثبتوا بالبرهان العلم الحضوري فیما یتعلّق بالنفس و الذات و الواجبة و المجردات الأخری.

۲. علم النفس بالصور الذهنیة: إنّ علم الإنسان بالعالم الخارجي یکون عن طریق الصور الذهنیة، **و أمّا علم الإنسان بنفس هذه الصور فلایمکن أن یکون عن طریق الصور الأخری،** ففی هذه الحالة سیکون علم الإنسان بالصورة الثانیة بمساعدة الصورة الثالثة أیضاً، أو أنّه سیستمر حتی اللانهایة و هو تسلسل، و التسلسل مستحیل. و بناءً علی ذلك فإنّ علم الإنسان بالعالم الخارجی عن طریق الصورة هو علم حصولی؛ ولکنّ علم الإنسان بالصورة الذهنیة نفسها هو دون واسطة و حضوري. و بعبارة أخری فإنّ العلم بالعلم هو من نوع العلم الحضوري.

۳. علم النفس بأفعالها: للنفس أفعال مثل الإرادة و الحکم. و هذه الأمور لها قیام صدوري بالنسبة إلی النفس، و تعتبر معلولاً للنفس و فعلها، و علم النفس بأفعالها هو علم حضوري، و بتعبیر أدقّ فلأنّ علم العلة بالمعلول علم حضوري، و الأمور المذکورة هی أفعال و معلولات للنفس فإنّ علم النفس بها هو من مراتب العلم الحضوري.

۴. علم النفس بأحوالها: للنفس انفعالات و حالات من قبیل اللذة و الألم و الحزن و الفرح. و النفس تواجه هذه الأمور. و کینونه الحالات حاضرة للنفس، بل إنّ ظرف تحققها هو النفس. و لذلك فإنّ للنفس علماً حضوریاً بتأثراتها و انفعالاتها.

۵. علم النفس بقواها: کان الحکماء یرون أنّ للنفس سواء کانت نباتیة، أم حیوانیة، أم إنسانیة قوی، و هذه القوی تصب بشکل عام فی مجموعتین تحریکیة و إدراکیة، ولکل منهما أفعاله و آثاره الخاصة. و بما أنّ القوی هی من شؤون النفس فإنّ علم النفس بها سیکون علماً حضوریاً.

۶. علم العلة بالمعلول: المراد من العلة، العلة الفاعلیة و المفیضة للوجود. و هذا النوع من العلم الحضوري هو کالقسم التالی یبدو موجهاً فی الغالب علی أساس تقریر الحکمة المتعالیة عن أصل العلیة.

۷. علم المعلول بالعلة: یجدر قول أنّ الإنسان باستطاعته علی أساس هذا القسم من العلم الحضوري أن یدرك بکل وجوده الحق. و علی هذا الأساس فإنّ معرفة الله، و البحث الفطري عنه طبعاً یستدلّ علیهما فلسفیاً.

٨. علم النفس بالآثار المادية العارضة على الأعصاب و الدماغ: أضاف الأستاذ الشهيد مطهري قسماً آخر إلى أقسام العلم الحضوري[١٢]. و هو علم النفس بالآثار المادية العارضة على الأعصاب و الدماغ. فكلما يعرض على الإنسان إدراك حسي، فإنّ من الطبيعي أن تتلقى معه سلسلة الأعصاب و المخ و المخيخ بعض التأثرات. يقول فى هذا المجال: للنفس علم حضوري بهذه التأثرات. إلّا أنّ هذا الكلام لا يتلاءم مع أصله الأخر حيث يقول: «**يجب أن تكون متعلقات العلم الحضوري أموراً مجردة**» **خصوصاً و أنّ تعريفه للعلم هو «حضور المجرد لدى المجرد».**

إثبات العلم الحضوري و الحصولى

إنّ ما ذكر حتى الآن كان فى مقام التعريف لا مقام التحقق. و خلاصة ما مر من تقريرات هو: ما هو العلم الحضوري و العلم الحصولى، و ما هى خصائص كل منهما؟ إنّ مجرد العلم بالتعريف و خصائص ذينك العلمين لا يوصلنا إلى مقام التحقق؛ أي أنّنا إذا عرفنا ما هو العلم الحصولى، و إذا توصّلنا إلى حقيقة العلم الحضوري، و إذا تعرفنا على أوصاف و خصائص كل منهما، فإنّ هذه المعلومات لا تقودنا إلى الخارج، فنحن بحاجة بعد كشف حقيقة كل من هذين العلمين إلى دليل لإثباتهما فى الخارج و لذلك فإنّ التعريف يعطينا تصوراً واضحاً، و الدليل يجعل الخارج فى متناول يدنا. و الاستدلال معنى بمقام التحقق، و الأوصاف و الخصائص تعود إلى مقام التعريف. و التعريف إيضاح ذهنى، و الدليل إثبات عينى؛ التعريف إجابة على موضوعنا، و الدليل إجابة على موضوع «هل». و على أيّة حال فإنّ التعريف و التحقق مقامان يكمل بعضهما البعض و يجب أن لايتمّ الخلط بينهما.

و الآن من المناسب أن نسأل أنفسنا: بعد أن عرفنا ما هو العلم الحصولى و الحضوري، يمكننا أن نسأل: هل علم الإنسان حصولى أم حضوري؟ و بعبارة أخرى هل جميع علوم الإنسان حصولية أم حضورية أم كلاهما؟

إنّ الإجابة على هذا السؤال أثارت بعضاً من وجهات النظر:

الأولى: أصالة العلم الحضوري، و وجهة النظر هذه لها تقريران على الأقل:

التقرير الأوّل: يرى شيخ الإشراق أنّ العلم الحسي ـ الإبصار ـ معادل و مساوٍ للإشراق و الحضور[١٣]، و هو يعتبر العلم الحسى علماً حضورياً فى الأصالة، و ينكر بشأنه العلم الحصولى. و يقدمه فى مسألة الإبصار على أنّه من نوع العلم الحضوري:

> والبصر و هى قوة مرتبة فى العصبة المجوفة المدركة لما يقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع يلاقى المبصرات و لا بانعكاسه و لا بانطباع الصور المرئية فى الرطوبة

الجليدية و لا فى ملتقى العصبتين المجوفتين و لا باستدلال لبطلان ذلك كله على ما سبق بل بمقابلة المستنير للعين السليمة و هى ما فيها من رطوبة صافية شفافة صقيلة مرائية فحينئذ يقع للنفس علم إشراقى حضوري على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدةً.(١٤)

و بعد أن ينفى شيخ الإشراق عقيدة انطباع الشعاع و خروجه فى مجال الإبصار، يرى على أساس أصول الإشراقية أنّ الإبصار نوع من العلم الحضوري؛ أى كلما قابل و واجه المستنير العضو الحسي الذى تتواجد فيه الرطوبة و زالت الموانع، يحصل للنفس علم إشراقى حضوري بالمحسوس. و تجده النفس بعلمها الحضوري و هو يرى أنّ القوى الجسمية هى ظلّ النور و الجسم طلسمها و صنمها.(١٥) و هذا النور هو مدبّر الجسم و قواه، و لذلك فإنّها لا تغيب عنه. ولذلك فإنّ إحساس جميع الحواس لها. و هذا النور له إشراق بالخيال و الإبصار، و هذه الإشراقات تؤدّى إلى الرؤية.

و هكذا يكتسب العلم الحضوري الأصالة، و يتغلب العلم الإشراقي على جميع حواس الإنسان و ينفذ فيها . ولذلك لا يبقى مكان للعلم الحصولى، و هذا العلم لا قدر و لا شأن له عند شيخ الإشراق.

التقرير الثاني: يصف العلامة الطباطبائى العلم الحصولى بأنّه اعتباري:

العلم الحصولى اعتبار عقلى يضطر إليه العقل مأخوذ من معلوم حضوري هو موجود مجرد مثالى أو عقلى حاضر بوجوده الخارجى للمدرك و إن كان مدركاً من بعيد.(١٦)

و قد اعتبر المرحوم العلامة تقسيم العلم إلى حصولى و حضوري نظرياً و سطحياً، و يرى أنّه مرتبط بالمراحل الأولى من الفكر. ولكنّ العلم بشكل عام ينتهى إلى العلم الحضوري إذا ما نظرنا إليه نظرة أكثر عمقاً. ولذلك فإنّ جميع علوم الإنسان تختصر فى النهاية فى العلم الحضوري؛ ذلك لأنّ الصور العلمية مجردة كيفما افترضتْ و ليست مادية و ذلك لسببين؛ الأوّل أنّه لا توجد فى هذه الصور أيّة قوة بل هى فعلية محضة و لا تتغير، و لأنّ التغير و التبدل من خواص المادة فإنّ الصور العلمية سوف لا تكون من نوع المادة و الماديات. الثانى أنّ للمادة خصائص مثل الانقسام و الزمان و المكان، ولكنّ العلم من حيث هو علم لا يمتلك أيّاً من هذه الخصائص، و على هذا فإنّ العلم سوف لا يكون مادياً.

يجدر ذكره أنّ تحقق العلم من الممكن أن يكون بحاجة إلى بعض المراحل المادية كما هو الحال فى الإبصار أو السمع و الإحساس بشكل عام إذ لا يتحقّق دون توفّر الظروف المادية. ولكنّ هذه الشروط معدّة، و لا تتدخل فى العلم نفسه. و على هذا فإنّ العلم ــ من حيث هو علم ــ غير مادي و مجرد.

والصور العلمية المجردة هى فوق مرتبة الماديات، و تعد السبب فيها بحكم التشكيك فى الوجود. و فى هذه الحالة سيحرز العلم الكمالات و الوجودات المادية، و يحضر بنفسه للعالم مع الوجود الخارجي. إنّ العلم هو فى الواقع و فى الرؤية النهاية مشاهدة الصور و هذه المشاهدة ستكون ذات مراتب. و النفوس القوية تتأمل عن كثب تلك الصور و النفوس الضعيفة تطل عليها من بعد. **و على كل حال فإنّ العلم شهود و حضور. و بالطبع فإنّ من الممكن إلقاء نظرة آلية و قياسية على الصور العلمية المجردة الحاضرة لدى العالم، أى قياسها و مقارنتها بالخارج،** إلّا أنّنا نسمّى هذا القياس الذى لا يمتلك أيّة أصالة علماً حصولياً. و مع كل ذلك فإنّنا يجب أن لا نغفل عن أنّ العلم فى حد ذاته يساوي الحضور و الشهود و أنّ العلم الحصولى هو حصيلة الاعتبار العقلي الذى يحدث من باب الاضطرار.

وجهة النظر الثانية: أصالة العلم الحصولى

العلم الحصولى يمتلك الأصالة طبقاً لهذه النظرية، و الإنكار هو نصيب العلم الحضوري. و قد كذب بعض الفلاسفة البراغماتيين مثل بيرس وجود العلم الحضوري.(١٧) كما أنّ بعضاً من فلاسفة الدين المعاصرين مثل براودفوت يخرجون من خلال بيان خاص العلم الشهودى من الساحة.(١٨) و هم يرون أنّ التجارب الداخلية ممتزجة بالمفاهيم و المعتقدات والأوصاف و اللغة و التعبير بكلمة واحدة، فنحن لا نمتلك تجربة دون تعبير، و التعابير و التفسيرات متعددة و متنوعة إلى حد كبير؛ و لذلك فإنّه لا يوجد شهود و تجربة يحصل عليهما الإنسان مجردين و دون أيّ تفسير و تعبير. و على هذا فإنّ العلم الحضوري إمّا أنّه لا وجود له، و إمّا لايمكن الحصول عليه.

وجهة النظر الثالثة: أصالة العلم الحضوري و الحصولى

إنّ جميع علوم الإنسان تنضوي فى مجموعتين: فالبعض منها حضوري، والبعض الآخر حصولى. و لا يمكن أبداً التشكيك فى علم النفس بذاتها، و لا يوجد فى هذا العلم أيّة واسطة. و هذا هو نموذج واضح للعلم الحضوري. و فى جهة أخرى فإنّ الذهن قادر على أن يتلقى الصور الذهنية من العلم الحضوري، حاله فى ذلك كحال آلة التصوير التى تلتقط الصور للمشاهد المختلفة. فإذا خاف الإنسان فإنّه يجده عند الخوف، و تظهر معه فى الذهن صورة. كما أنّ الإنسان يجد إرادته كلما أراد، ولكنّ هناك صورة ترتسم فى الذهن معها. كما تظهر الصور الذهنية و العلوم الحصولية فى المصاديق الأخرى للعلوم الحضورية. و على هذا

الأساس فإنّ كلا العلمين الحصولی و الحضوري يتحققان بالأصالة. والعلم الحصولی يقترن مع العلم الحضوري لا أن يُرْجَع إلى العلم الحضوري.

و الذهن يلتقط الصور دائماً كجهاز آلی للمكتشفات الحضورية، و يكتسب منها الصور أو المفاهيم الخاصة، ثم يعمد إلى تقديم التحليلات و التفسيرات حولها، و على سبيل المثال فعندما نصاب بالخوف فإنّ ذهننا يلتقط صورة لحالة الخوف، ثم يكون بمقدوره تذكرها بعد زوال تلك الحالة. كما أنّه يدرك مفهومها العام، و يعكسها من خلال ضمّ مفاهيم أخرى على شكل جملة «أنا أخاف» أو «أشعر بالخوف» أو «يوجد الخوف فیّ»، كما أنّه يفسّر بسرعة بذهلة ظهور هذه الحالة النفسية على أساس المعلومات السابقة و يحدّد سبب ظهورها.[19]

و أنا أرى أنّ الإنسان يمتلك علماً حصولياً. وإنكار هذا العلم يعنی إنكار جميع الفروع العلمية التی ظهرت منذ بداية التاريخ و حتى الآن، و لا يوجد أحد يرتضي ذلك. و قد أيد العلامة الطباطبائي أيضاً العلم الحصولی إلى حد كونه علماً اعتبارياً و قياسياً. كما أنّ كلام شيخ الإشراق يشمل فی الغالب مجال الإبصار، أو الإحساس كحد أقصی؛ و أمّا بقية مراحل العلم الحصولی و مراتبه مثل الخيال و الوهم و خصوصاً التعقل، فإنّه يعتبرها علماً حصولياً. و بناءً على ذلك فإنّ العلم الحصولی أمر يمكن قبوله. و لأنّ العلم الحضوري لا يدخل فی نطاق موضوع هذا البحث، فقد اجتنبنا طرح البحوث المفصلة حوله، و اكتفينا بما هو ضروري.

الهوامش:

١. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، طهران، انتشارات علمية اسلامية، ١٣٦٧ ش، فصل الحكمة، ص ١٣٧.
٢. جوادی آملی، عبدالله، *شناخت شناسی در قرآن*، طهران، مركز نشر فرهنگی رجاء، ١٣٧٢ ش، ص ۶٧.
٣. يمكننا أن نجد هذا الملاک فی المصادر التالية: جوادی آملی، عبدالله، *شناخت شناسی در قرآن*، ص ۶٧؛ سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، حكمت، ص ٧۶؛ الشيرازی، قطب الدين محمود بن ضياء الدين، *شرح حكمة الاشراق*، قم: بيدار، ص ٣٨؛ الشيرازی صدرالدين محمد، *الاسفار الاربعة*، قم، انتشارات مكتبة المصطفوی، ١٣٨٣، ج ١، ص ٢۶٣؛ الشيرازی، صدرالدين محمد، *مفاتيح الغيب*، طهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگی، تحقيق محمد خواجوی، ص ١٠٨؛ الطباطبائی، السيد محمد حسين، *نهاية الحكمة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ص ٢١٠؛ مصباح، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، طهران، انتشارات سازمان تبليغات اسلامی، ١٣۶۴ ش، ج ١، ص ١۵٣، سبحانی، جعفر، نظرية المعرفة، قم: انتشارات المركز العالی للدراسات الاسلامية، ١۴١١ هـ، ص ۴٨.
۴. الشيرازی، صدرالدين محمد و قطب راوندی، *رسالتان فی التصور و التصديق*، قم: مؤسسه اسماعيليان، ١۴١۶ هـ، ص ۴۶.
۵. طباطبائی، سيد محمد حسين، *اصول فلسفه و روش رئاليسم*، قم: انتشارات مطبوعات دارالعلم، ١٣۵٠ ش، ج ٢، ص ٢٨ و ٢٩.
۶. *آموزش فلسفه*، ج ١، ص ١۵٣.

٧. *نهاية الحكمة*، ص ٢٣٧.
٨. *آموزش فلسفه*، ج ١، ص ١٥٥.
٩. *نفس المصدر*، ج ٢، درس ٤٩.
١٠. *الاسفار الاربعة*، ج ۶، ص ٢٥٧، حاشية السبزواري.
١١. للاطلاع أكثر راجع المصادر التالية: فنايي اشكوري، محمد، *علم حضوري*، قم: مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني (قدس سره)، ١٣٧٥ ش، ص٣١-١١٩، الرازي، فخر الدين، *المباحث المشرقية*، بيروت، داراحياء التراث، ج ١، ۴٩١؛ الشيرازي صدرالدين محمد؛ *مفاتيح الغيب*، ص ١٠٨؛ مصباح، محمد تقي، *آموزش فلسفه*، ج ١، ص ١۵٣-١۵۵.
١٢. *اصول فلسفه و روش رئاليسم*، ج ٢، ص ۴۶ و ۴٧.
١٣. راجع كتاب: الشيرازي، قطب الدين محمود بن ضياء الدين، *شرح حكمة الاشراق*، ص ٢٧٣؛ السهروردي، شهاب الدين يحيى، *مجموعة مصنفات شيخ الاشراق*، ج ١، ص ٣٢٢؛ ديناني، غلامحسين، *شعاع انديشه*، طهران: حكمت، ص ٣٣۶؛ فعالي، محمد تقي، *ادراك حسي از ديدگاه ابن سينا*، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ص ٣١۵.
١۴. *شرح حكمة الاشراق*، ص ۴۵۴.
١۵. *نفس المصدر*، ص ۴٧۴.
١۶. *نهاية الحكمة*، ص ٢٣٩؛ راجع الكتب التالية: *الاسفار الاربعة*، ج ٣، ص ۴۵۴ الحاشية ط، طباطبايي سيد محمد حسين، *اصول فلسفه و روش رئاليسم*، ج ٢، ص ١٣۵.
١٧. اسكفلر، اسرائيل، *چهار پراگماتيست*، ص ۵٩-٧۶.
١٨. مايكل بترسون و ...، *عقل و اعتقاد ديني*، طهران، طرح نو، ص ۵٠-۵٢.
١٩. *آموزش فلسفه*، ج ١، ص ١۵۶.

مطارحة فى العلم

وجوده و ماهيته

مصطفى محقق داماد[1]

السؤال ذاته الذى أثير منذ قرون فى الفلسفه الإسلامية بشأن وجود العلم و ماهيته، نجده فى الفلسفة الغربية الحديثة عموماً، و فى كتاب *نقد العقل المحض* لكانط على وجه التخصيص. لقد شغل هذا السؤال أذهان الفلاسفة المسلمين إلى درجة سلبت السهروردى راحته لفترة طويلة. فهو القائل فى كتاب *التلويحات*:

كنت زماناً شديد الاشتغال كثير الفكر و الرياضة و كان يصعب علىّ مسألة العلم و ما ذكر فى الكتب لم يتنقح لى فوقعت ليلةً من الليالى خلسةُ فى شبه نوم لى فإذا أنا بلذة غاشية و برقة لامعة و نور شعشعانى مع تمثّل شبح إنسانى فرأيته فإذا هو غياثُ النفوسِ و إمام الحكمة المعلم الأول على هيئة أعجبتنى و أبهَة أدهشتنى فتلقّانى بالترحيب و التسليم حتى زالت دهشتى و تبدلتْ بالأنس وحشتىً فشكوتُ إليه من صعوبة هذه المسألة فقال لى ارجع إلى نفسك فتنحل لك فقلت و كيف؟ فقال إنك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك بذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك و الكلام عايد فظاهر استحالته، و إذا أدركتَ ذاتك بذاتك أ باعتبار أثرٍ لذاتك فى

1. أستاذ بكلية الحقوق و العلوم السياسية فى جامعة الشهيد بهشتى. من أعضاء مجمع العلوم فى الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ذاتك؟ فقلتُ بلى، قال فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما أدركتها، فقلتُ فالأثر صورة ذاتي، قال صورتك لنفس مطلقة أو متخصصة بصفات أخرى، فاخترتُ الثانى، فقال كل صورة فى النفس هى كُليّة و إن تركبت أيضاً من كليات كثيرة فهى لا تمنع الشركة لنفسها و إن فرض منعها تلك فلمانع آخر و أنتَ مدرك ذاتك و هى مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة، فقلتُ أدرك مفهوم أنا، فقال مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا لا يمنع وقوع الشركة فيه و قد علمتَ أنّ الجزئي من حيث إنّه جزئي لا غيرُ كليٌ و هذا و أنا و نحن و هو لها معانٍ معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئيّة فقلتُ فكيف إذن؟ قال فلمّا لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فإنّك تعلم أنّك أنت المدرك لذاتك لا غيرُ و لا بأثر مطابق و لا بأثر غير مطابق فذاتك هى العقل و العاقل و المعقول.[1]

و الخلاصة هى أننّا إذا سلمنا بأننّا نعى أنفسنا باستمرار، سندرك أنّ كل صورة لنا ناجمة عنّا.

مكاشفة السهروردي مسهبة و مطولة، و لسنا هنا بصدد تحليل ما ظهرله فى حواره الشهودي مع شيخ حكماء اليونان أرسطو، إنّما نريد تأكيد أنّ أساس مشكلة السهروردي فى العلم هى ذاتها التى واجهها كانط فى القرن الثامن عشر للميلاد. بل و تمثل سؤالاً ملحّاً فى حيّز علم المعرفة لكل الفلاسفة المسلمين و الغربيين.

يقول كانط:

ما الذى يضطرنا بالضرورة إلى تخطّى حدود التجربة؟ أى إلى تجاوز كل الظواهر التى تتجلى فينا، لنصل إلى الواقعيات و نقول إنّ هذه الأشياء موجودة خارج أذهاننا؟ بعبارة أخرى، ما هو العامل الذى يجعلنا نخرج عن الذهن و مدركاته، و نصل إلى الحقائق الموضوعية؟

لم يكن كانط مثالياً حتى ينكر العالم الخارجي و يقول إننّا لا نواجه سوى ظواهر و تمثلات ذهنية، و ليس ثمّة شيئاً غير هذه التبدّيات. بل كان يعتقد بوجود واقع خارج الذهن. فثمة فى رأيه موجودات خارجية مطلقة غير مشروطة بأذهاننا. فهذه الطاولة موجودة سواء كنّا أم لم نكن، وسواء أبصرناها أم لم نبصر. فالتمثلات ليست مطلقة إنّما هى مشروطة بأذهاننا، بينما الأشياء الخارجية مطلقة.

يرى كانط أننّا حينما نتجاوز تخوم الذهن و نصل إلى الحقائق الخارجية المطلقة، إنّما نقوم بذلك عن طريق التجربة المشتركة بيننا جميعاً، حيث نتفق على الوجود المطلق الذاتي للأشياء الخارجية و نفترضه و لا سبيل حيالنا سوى القول بأنّ ثمة أشياء فى العالم الخارجي نكتسب منها معلوماتنا. فمن الضروري أن نفترض وجود واقعيات فى الخارج نحصل منها على علمنا

الحصولي الارتسامي. و الخلاصة هي أنّ كانط يرى من أجل إحراز العلم الحصولي أولاً ضرورة أن نفترض وجود جملة أشياء في العالم الخارجي. و ثانياً ثمة في أذهاننا جملة معلومات قائمة بأذهاننا. و ثالثاً هناك علاقة بين هذين النوعين من الوجود الخارجي و الذهني. و بغير ذلك لا سبيل إلى حصول العلم.

وهنا يواجه كانط هذا الإشكال: بما أنّنا نواجه من ناحية شيئاً خارجياً مطلقاً مستقلاً عنا، **و نواجه من ناحية ثانية صورة ذهنية مشروطة بأذهاننا قائمة بها، كيف نطابق بين العينية** الخارجة عنا والإدراك القائم بنا؟

لمعالجة هذه المشكلة لايرى كانط من سبيل إلّا القول بعدم ضرورة التطابق. ففي نطاق العلم نقول فقط أنّ لنا ظهورات في أذهاننا استحصلناها من الخارج و بتعبير آخر حينما نواجه الأشياء المادية تظهر في أذهاننا تمثلات تتطابق مع خزيننا الذهني، و ليس ثمة أكثر من هذا التطابق بين إدراكاتنا و تلك الأشياء الخارجية.[٢]

لايتسنّى القول إطلاقاً أنّ كانط عالج المشكلة التي طرأت له و لمن سبقه من الفلاسفة بشأن العلم. ثم إنّ نظريته هذا تفضي إلى نمط من المثالية رغم كل إصراره على التحرر من المثالية.

إنّ إشكالية العلم لم تعالج، لا في فلسفة كانط، و لا في المدارس التي أعقبته، و بقيت مشكلة الانطباق بلا حلّ. و قد قدم الواقعيون و الوضعيون و الظاهراتيون آراء و نظريات متباينة حول آلية الاتصال بالعالم الخارجي.

يذهب الظاهراتي المعروف هوسرل إلى أنّ بيننا و بين العالم الخارجي هوة عميقة، فنحن لا نلامس غير الظواهر الذهنية، و لا نعلم حتى ما هي هذه الظواهر الذهنية.

أمّا في الفلسفة الإسلامية فالذي نحمله في أذهاننا هو ماهية الأشياء. فمن وجهة نظر الفلاسفة المسلمين توجد بين الذهن و الخارج علاقة أقوى حتى من الانطباق. إنّها في الواقع علاقة «هوهوية». فحينما نحمل في أذهاننا الأشياء ذاتها، لماذا إذن نتحرّى التطبيق و الانطباق؟ فالهوهوية لاتقوم بين الوجودات، إنّما بين الماهيات: أي أنّنا حينما نتصوّر الشمس في أذهاننا، فإنّ ماهية ما في أذهاننا هي ذاتها التي في الخارج. و طبعاً للماهيات ثوبان: أحدهما الثوب الذهني و الثاني الثوب الخارجي. فليس ثمة حقيقة في الذهن و أخرى في الخارج حتى نطابق بينهما. و هكذا فوجودنا الذهني نوع من الوجود، و الوجود الخارجي نوع آخر من الوجود. بيد أنّ للوجودين شكلاً و قالباً واحداً هو الماهية.

الذي طرحته المدارس الكانطية هوهوية و مطابقة بين الوجود الذهني و الوجود الخارجي. و في المذهب الواقعي يقال إنّنا ندرك ذلك الوجود الخارجي. و هذا رأي باطل تماماً، لأنّ الوجود الخارجي ممّا لا يمكن بلوغه. و في المذهب الظاهرياتي تفد الظاهرة من الخارج إلى

الذهن، لكننّا لا ندري هل تطابق هذه الظاهرة الخارج أم لا؟ لأننّا مقطوعون عن الخارج أساساً. أمّا فى الحكمة الإسلامية، فالماهية الخارجية ذاتها تفد إلى الذهن. و حتى لو تعذّر علينا بلوغ الشيء الخارجي، نستطيع إدراك حقيقته عن طريق الماهية. فنحن بوسعنا أن نتصوّر العنقاء فی أذهاننا، بينما العنقاء غير موجودة فی العالم الخارجي.

الأصالة في فلسفة صدرالمتألهين مختصة بالوجود، و آثار الشيء ناجمة عن وجوده. و بعد أن يثبت الشيرازي أصالة الوجود، يقسّمه إلى عينى مستقل عنّا و ذهنى غير مستقل عنّا. و يرى أنّ الماهيات على نوعين؛ و الوجود هو ظهور الماهية. فالوجود الذهنى ظهور الماهية فی الذهن، و الوجود الخارجي ظهور الماهية فی الخارج، و نسبة الوجود إلى الماهية، كنسبة ظهور الشيء للشيء ذاته، و هو ليس بشيء يضاف إلى الشيء. أي أننّا فی الواقع لسنا حيال شيئين أحدهما الشيء ذاته و الثانی ظهوره.

باستطاعتنا تحليل الشيء الواحد، و الوصول إلى حقائق تضاف إلى أصل الشيء. فمثلاً للإنسان لون و طول و وزن، و هذه ليست من الأجزاء الأصلية لوجود الإنسان، إنّما تضاف إلى أصله و تعرض عليه بالاتفاق؛ لذلك أمكن أن يكون الإنسان بلون و طول و وزن آخر. أمّا ظهور الإنسان فليس له مثل هذه العلاقة مع الإنسان، إذ ليس الظهور شيئاً يضاف إلى الإنسان. و الواقع أنّ الوجود و الماهية شيء واحد فی الخارج، لكننّا نحن الذين نراهما عنصرين فی التحليل العقلي؛ أي أننّا نفصل بين العنصرين فی أذهاننا. أمّا فی الخارج فلا تقبل الأشياء الفصام. الماهية موجودة تارةً و معدومه تارةً أخرى. هی موجودة بالوجود و عند العدم، ستكون مجرد ماهية. و بتعبير الفلاسفة، الوجود وعاء الماهية و ليس شرطها. إذا سلّمنا بهذا تحتم القول بأنّ الوجود الذهنی لكل شيء أو العلم به، هو ذلك الشيء بذاته. فالوجود الذهنی للشجرة، هو الشجرة ذاتها، لا أنّ العلم بالشجرة شيء يضاف إلى وجود الشجرة. فلو علمنا بكوكبٍ ما قبل أن نراه، ثم رأيناه فی الخارج، سنقول إنّ هذا ذات الشيء الذی علمنا به من قبل. أي لا تفاوت بين هذين الظهورين.

و إن كان ثمة فارق ففی آثار الوجود. الكوكب فی الخارج يضيء، لكنّه لا يضيء فی الذهن، على أنّ له آثاره الخاصة، و منها أنّه يدلّ على الكوكب الخارجي.

إنّ تباين الآثار بحسب مراتب الوجود فی فلسفة الملاصدرا، يقوم على نظرية التشكيك. فالوجود فی الحكمة الصدرائية رغم أنّه حقيقة واحدة، لكنّه حقيقة مشككة ذات مراتب، و لها فی كل مرتبة آثار خاصة. فمثلاً، الوجود فی مرتبة البارئ تعالى ذو آثار لا تتوفّر فی مرتبة وجود الممكنات، إنّما تتوفّرآثار أخرى. ولكلّ مرتبة و مرحلة من مراحل الوجود، كمرتبة الطبيعة، أو مرتبة النفس، أو مرتبة العقل، آثارها الخاصة بها. و كذا الحال بالنسبة لتفاوت

الوجود الذهنى و الوجود العينى. كلاهما مجهولان، ولكل منهما نوع متحقق، و الماهية فى كلا النوعين واحدة.

القضية الأخرى التى تطرح فى الحكمة الصدرائية هى أنّ النفس حقيقة ظلّ الله. فالبارئ تعالى وحدة حقة حقيقية، و هو واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جميع الجهات. و الصفات و الكمالات التى للبارئ عزّوجلّ. تمتلكها النفس كظلٍّ للأصل. فللّه مثلاً حياة و إرادة، وكذلك النفس؛ و الله خلّاق مبدع، و النفس أيضاً خلّاقة مبدعة فى مرتبتها الظلّية، مع فارق أنّ الله يخلق العالم، و النفس تخلق ماهية الأشياء فى داخلها عن طريق الخيال. و الآثار التى تترتب على مخلوقات الله فى الخارج، لا تترتب طبعاً على المخلوقات الخيالية التى تنحتها النفس، و مرد هذا إلى ضعف النفس و نزولها. بيد أنّ علاقة مخلوقات النفس بالنفس، تماثل تماماً علاقة مخلوقات الله بالله. أي أنّها علاقة قيومية. فالنفس قيّومة على ظواهرها و إبداعاتها.

الهوامش:

١. السهروردى، *الأعمال الكاملة*، تحقيق هنرى كوربان، ج ١، ص ٧٠-٧١.
٢. (كانت) *نقد العقل المحض*، ص ٢٤.

مقارنة بين برهان الصديقين لدى الفلاسفة المسلمين
(صدرالمتألهين و أتباع مدرسته)
و البرهان الأنطولوجي لإثبات وجود الله عند الفلاسفة الغربيين

محمد محمد رضائی[1]

يخال البعض أنّ الثقافة الإسلامية، لا تكتنف فلسفة خاصة مستقلة، و كل ما فيها إنّما هو إعادة استظهار لقضايا فلسفية قديمة. فما هى إلاّ الفلسفة اليونانية الإسكندرانية ارتدت لبوساً عربياً فى الحضارة الإسلامية.

ولكن إذا نظرنا للفلسفة الإسلامية من زواية خاصة، و فى ضوء مجمل الثقافة الفلسفية الإسلامية ـ الممتدة على تاريخ طويل متواصل استمر اثنى عشراً قرناً ولايزال حياً متوثباً ـ سيتجلى أنّها و كغيرها من المقولات الإسلامية، تضرب بجذورها عميقاً فى القرآن و الأحاديث الشريفة، و تتمتع بإتقان و دقة عالية. إنّ إسلامية الفلسفة الإسلامية، لاتعزى فقط إلى نشوئها فى العالم الإسلامى و من قبل المسلمين، بل و إلى جذورها و أصولها الضاربة فى المصادر الإسلامية.

اعتبر المسلمون أنّ منطلق الحكمة و الفلسفة من الأنبياء و الرسل، و ذهبوا إلى أنّ الفلسفة و الحكمة تشع عن مشكاة النبوة، و وحدوا بين هرمس الحكيم و نبى الله إدريس.

والذى نرنو إليه فى هذه الدراسة هو اجتراح مقارنة بين وجهتى نظر حول أحد براهين وجود الله. ففى جانب هناك رؤية الفلاسفة الإسلاميين، و فى الجانب الآخر رؤية الفلاسفة

---

١. أستاذ مساعد فى جامعة طهران (مجمع التعليم العالى فى قم).

الغربيين. و المقارنه بين فكرتين من الآليات التى تكشف عن قيمة الأفكار و الآراء، و قد قال الإمام على بن أبى طالب عليه السلام: اضربوا بعض الرأي ببعض فإنّه يتولّد منه الصواب (غرر الحكم).

لذلك سنورد أولاً تقارير ثلة من الفلاسفة الإسلاميين طرحوا برهان الصديقين، ثم نأتي على تقارير مختلفة للبرهان الأنطولوجي عند فلاسفة العالم الغربي، لنقارن تالياً بين البرهانين.

برهان الصديقين من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين

أنواع براهين وجود الله

تقسم براهين إثبات وجود الله، من زاوية ما، إلى فئتين. فئة تجعل المخلوقات واسطة للاستدلال، فتصل إلى الله عن طريق المخلوقات. و فئة أخرى، لا تعتمد المخلوقات. كواسطة لإثبات وجود الله، إنّما تصل إلى الله بحقيقة الوجود ذاته و بواسطة مفهوم الوجود. و قد أطلقوا على الفئة الأولى من البراهين اسم البراهين الإنّيّة. و على المجموعة الثانية اصطلاح البراهين اللمّيّة، أو شبه الإنية.

و الذى نحن بصدد عرضه و دراسته، أي برهان الصديقين، و البرهان الأنطولوجي، ينتميان إلى فئة البراهين الثانية.

برهان الصديقين

فى برهان الصديقين يُستدل لإثبات البارئ عزوجل، بذات الله على ذات الله، و لايستدل بشيء خارج الحق تعالى على ذاته و وجوده. و قد عرض هذا البرهان بأنحاء متباينة، نشير فيما يلى إلى أبرزها:

١. برهان الصديقين عند ابن سينا

كان ابن سينا أوّل من أطلق على برهانه لإثبات وجود الله، تسمية برهان الصديقين. و قد قرر هذا البرهان فى *الإشارات* على النحو التالى:

الموجود إمّا أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود. فإذا كان واجب الوجود ثبت مرادنا، و إذا كان ممكن الوجود، فإنّه بحاجة إلى مرجّح لكي يكون موجوداً. فإذا كان المرجّح ممكناً هو الآخر، لكان محتاجاً بدوره إلى مرجّح، وهكذا إلى ما لانهاية و لأنّ الدور و التسلسل باطلان، وجب أن نصل إلى مرجّح ليس ممكناً، بل واجباً، و واجب الوجود هذا هو الله.

و يقول بعد تقرير البرهان:

تأمل كيف لم يحتج بياناً لثبوت الأوّل و وحدانيته و براءته عن الصمات إلى تأمّل لغير نفس الوجود و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله و إن كان ذلك دليلاً عليه. لكنّ هذا الباب أوثق و أشرف. أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الواجب و إلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى ﴿سَنُرِيهِمْ آياتنا فِى الآفاق وَ فِى أَنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقّ﴾. أقول: إنّ هذا حكم لقوم ثم يقول ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَىْءٍ شَهيد﴾ أقول: إنّ هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه.[١]

لفيف من الفلاسفة، بينهم صدرالمتألهين، وجدوا أنّ برهان الشيخ الرئيس ليس برهان صديقين، فبرهان الصديقين يُعنى بحقيقة الوجود، بينما يركز برهان ابن سينا على مفهوم الوجود.

يقول صدرالمتألهين فى *الأسفار*: «هذا المسلك (ويعنى به برهان الشيخ الرئيس) أقرب المسالك إلى منهج الصديقين، و ليس بذلك كما زعم، لأنّ هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وها هنا يكون النظر فى مفهوم الوجود».[٢]

ولكن يستشف أنّ ابن سينا لا يصل إلى الله من مجرد مفهوم الوجود، و إنّما ينطلق من مفهوم الوجود بوصفه مشيراً و حاكياً لحقيقة الوجود. و بهذا يتسنّى اعتباره من البراهين اللمية أو شبه اللمية، أو قل إنّه برهان صديقين لا يعتمد المخلوقات جسوراً لإثبات الخلق.

٢. برهان الصديقين عند صدرالدين الشيرازى

يقدم صدرالمتألهين فى *الأسفار* برهاناً يسمّيه برهان الصديقين، فيقول:

واعلم أنّ الطرق إلى الله كثيرة لأنه ذو فضائل و جهات كثيرة ﴿ولكل وجهة هو مولّيها﴾ لكنّ بعضها أوثق و أشرف و أنور على بعض و أسد البراهين و أشرفها إليه هو الذى لا يكون الوسط فى البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود و هو سبيل الصديقين الذى يستشهدون به ــ تعالى ــ عليه ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته و بصفاته على أفعاله واحداً بعد واحد.[٣]

ثم يشير إلى أنّ الآية الكريمة ﴿أو لم يكف بربك أنّه على كلّ شيء شهيد﴾ تدلّ على هذا البرهان و تلمح إليه.

تقرير برهان الصديقين

فى هذا البرهان ينتقل صدرالمتألهين من حقيقة الوجود إلى ضرورته و وجوبه، و يستلزم إيضاح ذلك عدة مقدمات:

الف: أصالة الوجود و اعتبارية الماهية: بعد أن سلمنا لوجود أشياء واقعية فى الخارج، ننتزع فى ذهننا مفهومين من كل واحد من هذه الأشياء، أحدهما الوجود و الثانى الماهية. و قد ثبت فى موضعه أنّ الواقع الخارجي مصداق للوجود، أو قل هو ما بإزاء الوجود، و أنّ الماهية اعتبارية تُنتزع من حد الواقع الخارجي.

ب: **تشكيك الوجود**: يعتقد صدرالمتألهين أنّ الوجودات الخارجية سواء كانت قوية أو ضعيفة، علة أو معلولة، كلها مراتب حقيقة واحدة، و ما به الاختلاف و ما به الاشتراك من جنس واحد، و هذا ما يقال له تشكيك الوجود.

ج: **بساطة الوجود**: الوجود حقيقة بسيطة، لا جزء لها، و لا هى جزء من شىء غيرها، لأنه لا يوجد شىء غيرها.

د: **مناط حاجة المعلول إلى علة**: مناط حاجة المعلول إلى علة هو كون وجوده وجوداً ربطياً بالقياس إلى العلة. و بعبارة أخرى، المناط هو ضعف مرتبة وجود المعلول. و إذا كان ثمة أدنى ضعف فى الموجود، سيكون معلولاً بالضرورة، و يحتاج إلى موجود أعلى، لا يستقل عنه بحال من الأحوال.

بناءً على هذه المقدمات الأربع، يمكن تقرير برهان الملاصدرا بالشكل التالى:

مراتب الوجود، باستثناء أسمى المراتب و التى تتمتع بالكمال اللامتناهي، و عدم الحاجة، و الاستقلال المطلق، هى عين الربط و التبعية، و إذا لم تتحقق تلك المرتبة الأعلى، لم تتحقق سائر المراتب. ذلك أنّ مؤدي فرضية تحقق سائر المراتب من دون تحقق المرتبة الأعلى، هو أنها مستقلة عن المرتبة الأعلى و غير محتاجة إليها، بينما حيثيتها الوجودية عين الربط و الفقر و الحاجة.[٤]

بكلمة ثانية، إذا لم تنته جميع المراتب الدنيا، و هى كلها تابعة عين الربط، إلى وجود مستقل و غنى، وجب أنّ هذه المراتب الدنيا لم تتحق، ولكن بما أنّ الوجودات التابعة موجودة، لزم أن يكون الوجود المستقبل الغنى موجوداً هو الآخر. إذ كيف يتسنّى وجود الربط من دون المستقل؟

ينطوي هذا البرهان على مزايا برهان ابن سينا، و يتفوق عليه من عدة وجوه:

١. لاحاجة فى هذا البرهان إلى دحض الدور و التسلسل، لأنه بحد ذاته دليل على بطلان التسلسل و العلل الفاعلية.

٢. يمكن بهذا البرهان، و مضافاً إلى إثبات وجود الله، إثبات صفاته الكمالية، كوحدة الكمال، و الفعلية، و الاستغناء و ...

٣. برهان الصديقين بتقرير الملاهادي السبزواري

يسوق المرحوم هادي السبزواري، و هو من أتباع المدرسة الصدرائية، التقرير التالى فى حواشيه على *الأسفار*:

> احكم واقصر تقرير لبرهان الصديقين، هو أن يقال بعد إثبات أصالة الوجود و اعتبارية الماهية، إنّ حقيقة الوجود، و هى الواقعية و العينية، حقيقة صرفة مرسلة من المستحيل أن تقبل العدم. فما من مقابل يقبل مقابله (فالوجود لا يقبل مقابله، أي العدم و العدم. لا يقبل مقابله، و هو الوجود. أو قل أنّ الضد لا يقبل ضده).

هذ الحقيقة المرسلة التى يستحيل أن نقبل العدم، هى واجب الوجود بالذات. و إذن، فحقيقة الوجود المرسلة و المطلقة و المحضة، هى واجب الوجود بالذات، و هذا هو المطلوب.[٥]

المبادئ التصديقية المستخدمة فى برهان الصديقين من وجهة نظر الملا السبزواري، لا تتجاوز أصالة الوجود و اعتبارية الماهية. و طبعاً ثمة مبادئ تصورية كالوجوب الذاتي و الضرورة الأزلية، يتوجب أن تكون واضحة مسبقاً.

٤. برهان الصديقين عند العلامة الطباطبائي

العلامة الطباطبائى هو الآخر من أتباع مدرسة صدرالمتألهين و قد أورد تقريره لبرهان الصديقين فى هوامشه على *الأسفار*، و فى المجلد الخامس من كتابه *أصول الفلسفة و المذهب الواقعي* بالشكل التالي:

> وهذه هى الواقعية التى ندفع بها السفسطة و نجد كلّ ذي شعور مضطراً إلى إثباتها، و هى لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى أنّ فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كلّ واقعية فى وقت أو مطلقاً كانت حينئذ كلّ واقعية باطلة واقعاً. وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شكّ فى واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعاً و الواقعية مشكوكة واقعاً (أي هى ثابتة من حيث هى مرفوعة)، و إذا كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهى واجبة بالذات، فهناك واقعية واجبة بالذات و الأشياء التى لها واقعية مفتقرة إليها فى واقعيتها قائمة الوجود بها و من

هنا يظهر للمتأمل أنّ أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، و البراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة.(٦)

تقرير العلامة الطباطبائي لبرهان الصديقين أقصر من التقريرين السابقين، فهو لا يحتاج لأيّ مسئلة فلسفية، لا مقدمات تقرير الملاصدرا و لا مقدمة تقرير الملاهادى السبزواري.

و خلاصة برهان الطباطبائي هو: إنّ التسليم بمبدأ الواقعية فى مقابل السفسطة أمر بديهى. بمجرد أن نريد إثبات الواقعية، يتجلّى وجود فكرة و متحدث و مستمع، و أنّ مبدأ الواقعية لا يقبل الدحض. فلوكانت هذه الواقعية ممكنة الزوال و العدم فى ظروف معينة أو زمن من الأزمان، فإنّ زوالها مقترن بتلك الظروف و الأزمان، أمّا بعد ذلك، أي بعد افتراض زوالها، فيلزم ثبوتها. وهكذا فإنّ زوالها مستحيل بالذات، و ثباتها. و تحققها ضرورة أزلية.

البرهان الأنطولوجي عند مفكرى العالم الغربى

١. برهان القديس آنسلم

القديس آنسلم (١٠٣٣-١١٠٩ م) من أشهر متكلمي و فلاسفة القرون الوسطى. ولد فى مدينة «آوستا» (Aosta) فى ولاية پيدمونت (pied-mont)، وانخرط فى الرهبنة الكنسية، و كان من ١٠٩٣ حتى ١١٠٩ كبير الأساقفة فى كانتربرى. ينعتونه أحياناً برائد المدرسيين، و ينبغي اعتباره مؤسس البرهان الأنطولوجي، فى الفلسفة الغربية. لكنّه لم يكن أوّل من استخدم مفردة البرهان الأنطولوجي، بل إنّ كانط هو الذى استخدم هذا التعبير لأوّل مرة، بالرغم من أنّ كريستيان ولف سبقه إلى إطلاق مصطلح علم الوجود أو الأنطولوجيا.(٧)

أقام القديس آنسلم ضربين من البرهان الأنطولوجي، لا يتساويان فى النتائج، كما تتفاوت مقدماتهما بعض الشيء. و كأنّه وضع أوّلاً برهاناً، وجده فيما بعد ناقصاً فبادر إلى إصلاحه و تكميله. يُثبت البرهان الأوّل أنّ مجرد تصور الله، يستتبع وجوده، أما البرهان الثانى فيثبت فضلاً عن وجود الله، وجوب وجوده و ضرورته.

١. التقرير الأوّل

يقول آنسلم: لاشك أنّ الله موجود، مع أنّ الأحمق يقول فى قلبه أنّه غير موجود.

فى البروسلوغيون الثانى، يبدأ آنسلم برهانه بتصور الله «على أنّه الشيء الذى لايمكن تصور أكبر منه». و بما أنّ تصور شيء لايمكن تصور أكبر منه، يستلزم أن يكون موجوداً فى أذهاننا على الأقل كحقيقة ذهنية، ينبثق السؤال، و هل لهذا التصور وجود خارجي؟ يستدلّ آنسلم على أنّ مثل هذا الموجود لابد أن يكون موجوداً فى الخارج أيضاً. و إلاّ سيتاح لنا أن

نتصور مرة أخرى شيئاً لايمكن تصور أكبر منه، و هذا خلف. و إذن لابد أن يكون لذلك الشيء الذى لايمكن تصور أكبر منه، وجود واقعى أو خارجي.

و يقول فى إحدى عباراته: حتى الأحمق يسلّم بأنّ الشيء الذى لايمكن تصور أكبر منه موجود فى الذهن على أقل تقدير، لأنه حينما يستمع لهذه الجملة سيفهم أنّ كل ما يفُهم فى الذهن موجود، ولا شك أنّ الشيء الذى لا يمكن تصور أكبر منه، لا يكون وجوده مقتصراً على الذهن فقط. لأننا إذا افترضنا أنه موجود فى الذهن فقط، أمكن تصوره على نحو يكون موجوداً فى الذهن و فى الخارج، و سيكون هذا الثانى أكبر من الأول، و هذا خلف.[٨]

۲. التقرير الثانى

فضلاً عن إثبات وجود الله، يثير آنسلم فى تقريره الثانى ضرورة وجوده و فرادته و عدم وجود شبيه له. أي أنه يطرح تعذر أن نتصور عدم وجود الله. و التقرير باختصار هو:

الف: من الضروري منطقياً أن يكون كل ضروري لمفهوم الموجود الواجب، موضع تصديق و قبول.

ب: الوجود الواقعي ضروري منطقياً لمفهوم الموجود الواجب.

ج: و عليه فمن الضرورى منطقياً الإذعان لوجود الموجود الواجب.

و يمكن عرض هذا البرهان بطريقة سلبية على النحو التالى:

الف: من غير الممكن منطقياً إنكار ما هو ضروري لمفهوم الموجود الواجب (لأنّ القول بأنّ الضروري ليس ضرورياً، تناقض سافر).

ب: الوجود الواقعي ضروري منطقياً لمفهوم الموجود الواجب.

ج: و عليه يكون من المستحيل منطقياً إنكار الوجود الواقعي للموجود الواجب.

و يقول بتعبير آخر: الشيء الذى لا يمكن تصور أكبر منه، موجود بأصح وأكمل نحو، فكل ما يمكن تصوره بدون الوجود، سيكون وجوده ممكناً. والشيء الذى لا يمكن تصور أكبر منه، لا يمكن تصور أنه غير موجود (إذن، فوجوده ضروري) فالذى لا يمكن تصوره بدون الوجود، أكمل من الذى يمكن تصوره بدون الوجود، و بالتالى فالذى لا يمكن تصوره بدون الوجود، هو المناسب فقط لمفهوم ما لا يمكن تصور أكبر منه.

و يتابع: إذا أمكن تصور مثل هذا الوجود، فلابد أن يكون موجوداً، ذلك أنّ تصور وجود سرمدي، ينتهى وجوده فى نقطة ما، أو أنه لم يوجد بعد، ينم عن تناقض واضح.[٩]

مؤاخذات غوينلو

أول من وجه النقد لانسلم راهب عاصره يدعى غوينلو. و قد وجه فيلسوفان فرنسيان هما مرسن و غاسندي الإشكال ذاته إلى برهان ديكارت. وجه غوينلو جملة من النقود لبرهان آنسلم:

١. لا يمكننا من وجود شيء في أذهاننا، استنتاج وجوده في الخارج. فلو كان ذلك صائباً، لأمكن إثبات وجود الأشياء غير الحقيقية. فمثلاً يمكن بما يشبه البرهان الأنطولوجي لانسلم إثبات وجود جزيرة لا يوجد أكمل منها، و لابد أن تكون هذه الجزيرة موجودة، و إلّا لم تكن أكمل الجزر.

يقول غونيلو: لم يوضح آنسلم كيف يتمايز مفهوم: الموجود الذى لا يمكن تصور أكبر منه «عن مفاهيم الأشياء غير الواقعية.

٢. يرى غونيلو أنّ آنسلم افترض خطأً أنّ بوسعنا تصور الله أو فهمه.

و يرد آنسلم على هذه المؤخذات، فيقول في الرد على الإشكال الأوّل:

مفهوم الله فقط، ينبثق وجوده عن تصوره، أمّا المفاهيم الأخرى فلا، لأنّ الله وحده واجب الوجود. و يقول عن الإشكال الثاني: نحن نفهم معنى كلمة الله، و يجب أن لا نأخذ المفاهيم بحسب التصورات الحسية، أي أنّ تصور المفاهيم المجردة ممكن.[١٠]

مؤاخذة توما الآكويني

يقسِّم القديس توما البراهين إلى مجموعتين: براهين لميّة و أخرى إنيّة، و يقول: البراهين الخاصة بالله كلها براهين إنية، أي أنّ مخلوقات الله و آثاره تظهر لنا أوّلاً عن طريق التجربة الحسية. و بعد الانطلاق منها و دراستها و فحص منشئها، تستطيع إدراك أنّ الله موجود. و يرى أنّ هفوة البرهان الأنطولوجي تكمن في ابتنائه على إمكانية إدراك و معرفة صفات الله و أنّه موجود كامل قبل أن نتأكد من وجوده، و الواقع أنّ الإنسان لا يعلم بصفات الله إلّا بعد أن يعلم بوجوده، و ليس بعكس.[١١]

إشكالات توما الآكويني و غيره على هذا البرهان أدت إلى تناسيه ردحاً طويلاً من الزمن، بيد أنّ ديكارت أولاه قدراً مميزاً من الأهمية مرة أخرى في القرن السابع عشر. و جل الدراسات اللاحقة ارتكزت على تدوين ديكارت لهذا البرهان.

تدوين ديكارت للبرهان الأنطولوجي

زعم ديكارت أنّه كما أنّ تصور المثلث يتضمن بالضرورة خصائصه المائزة كمساواة مجموع زواياه الداخلية لقائمتين، فإنّ تصور موجود كامل مطلق ينطوي لزاماً على صفة الوجود. فالتناقض في تصور موجود كامل لا وجود له كالتناقض الحاصل في تصور مثلث ليس له ثلاث زوايا.

و يرد ديكارت على الإشكال القائل: لأجل أن يكون الشكل مثلثاً، من الضروري أنّ يحتوي على ثلاث زوايا، غير أنّ هذا لا يعنى أنّ المثلث تحقق فعلاً فى الخارج. وكذلك بالنسبة لمفهوم الكمال المطلق، فإنّ ضرورة وجوده لا تفيد تحقق وجوده الخارجي. و خلاصة ردّه أنّ مفهوم أو ماهية المثلث، لا يشمل صفة الوجود، بينما تصور الكمال المطلق يشمل صفة الوجود، و فى هذه الحالة الخاصة فقط، يحق لنا استنباط الوجود من المفهوم.[١٢]

البرهان الأنطولوجي من وجهة نظر كانط

فى كتاب *الأساس الوحيد لإثبات وجود الله* يقدم كانط برهاناً أنطولوجياً يختلف بالكامل عن برهان ديكارت، و فى القسم الثانى من الكتاب، يتمم هذا البرهان بالبرهان الغائي. و فى كتاب *نقد العقل المحض* ينقد كانط البرهان الأنطولوجي الذى جاء به ديكارت، و يرفضه، و لا يأخذ بنظر الاعتبار لاحقاً حتى ذلك البرهان الأنطولوجي الذى ابتكره هو. فبنفى الميتافيزيقا العقلية النظرية، يتبدد ذلك البرهان أيضاً، لأنه كباقي البراهين الأنطولوجية يعانى من خلل جذري يعزى إلى عدم إمكانية الخلوص إلى وجود الشىء من مجرد مفاهيمه.[١٣]

نقود كانط للبرهان الأنطولوجي

ينهض النقد الكانطي للبرهان الأنطولوجي على ركنين أساسيين:

أولاً: يقول كانط: أساس هذا البرهان أنّنا إذا حملنا فكرة الكمال المطلق فى أذهاننا، فسيكون من التناقض القول إنّ مثل هذا الموجود غير موجود. ذلك أنّ مفهوم الكمال المطلق يشمل بالضرورة محمول الوجود.

و يقول أيضاً: لا يذكر هذا البرهان إطلاقاً؛ لماذا يتحتم أن نحمل موضوع الله فى أذهاننا. صحيح أنّنا إذا حملنا موضوعاً فى أذهاننا، ثم نفينا وجوده، نكون قد ناقضنا أنفسنا. بيد أنّنا نستطيع من دون أيّ وقوع فى التناقض العزوف عن إثبات الموضوع و المحمول كليهما.

و بتعبير آخر، إنكار قضية أنّ الله موجود، ليس مجرد إنكار لمحمول، إنّما هو إنكار للموضوع أساساً، و بالتالى فهو إنكار لكل محمولاته. و إذن لو رفضنا الموضوع و المحمول معاً، فلن نواجه أي تناقض، لأنه لن يبقى شىء حتى يقع التناقض.

ثانياً: ينكر كانط أن يكون الوجود محمولاً حقيقياً، فهو إذن يرفض أن يكون الوجود صفة أو كمالاً من كمالات الكمال المطلق، إنّما وظيفة الوجود، وضع متعلقٍ حيال المفهوم، و ليس إضافة

محتوى المفهوم. و بالتالي فالشيء الواقعي و الفعلي، لايحتوى على أكثر مما يحتويه شيء ممكن أو خيالي. مقدار مئة دولار واقعية، هو نفس مقدار مئة دولار خيالية.

يصرح كانط في *نقد العقل المحض*: يمكن تصور كل أنواع المحمولات للشيء مهما كان عددها، لكنّنا حينما نقول إنّ هذا الشيء موجود، فلن نضيف إلى محمولاته شيئاً على الإطلاق و إلّا لم يكن ذلك الشيء الموجود بالضبط، إنّما سيكون أكثر من المفهوم الذى تصورناه. و بذا، فمن المتعذر القول إنّ متعلق مفهومنا بالضبط موجود في الخارج. إذ لو تصورنا شيئاً ناقصاً، فإنّ نقصه لن يرتفع لمجرد قولنا إنّه موجود. بل على العكس يوجد ذلك الشيء بالنقص الذى تصورناه فيه، و إلّا فالذى يوجد سيختلف عما تصورناه.

و عليه، حينما أتصور موجوداً على أنّه حقيقة متعالية لا نقص فيها، سيبقى السؤال قائماً هل إنّ هذا التصور موجود في الواقع الخارجي أم لا؟

و يقول أيضاً إنّ القضايا الوجودية ليست تحليلية، حتى ننتزع الوجود من صرف تحليل الموضوع. إنّما هى قضايا تركيبية، و السبيل الوحيد لإثبات وجود الشيء أو عدمه هو التجربة.[١٢]

جون هاسپرز ينقد البرهان الأنطولوجي

صفة الوجود تختلف عن سائر الصفات. و الفارق بين أن تكون لـ X صفات خاصة، و بين أن يكون X موجوداً، يمكن أن يطرح بالصورة الآتية:

الحيوان الأسطوري له قرن واحد. معنى ذلك أنّه: إذا كان الحيوان الأسطوري موجوداً، فسيكون له قرن واحد. و كذلك الحال بالنسبة لكل صفات الحيوان الأسطوري الأخرى. و حسب هذا التحليل، حينما نقول إنّ الحيوان الأسطوري موجود، فمعنى ذلك: إذا كان يوجد شيء هو الحيوان الأسطوري، فهو إذن موجود، و هذا اجترار و تكرار و توتولوجيا.

لا مراء أنّنا حينما نقول: الحيوان الأسطوري موجود، فلانرى إلى ذلك التكرار السافر. والانكى من ذلك أنّ القول «الحيوان الأسطوري غير موجود» معناه إذا كان الحيوان الأسطوري موجوداً، فإنّه غير موجود، و هذا تناقض ذاتي.

على أنّ القضية القائلة «الحيوان الأسطوري غير موجود» لاتحمل تناقضاً ذاتياً بلاجدال. و هكذا نجد أنّه على الرغم من تساوي هاتين القضيتين (للحيوان الأسطوري قرن واحد، الحيوان الأسطوري موجود) بلحاظ قواعد اللغة، إلاّ أنّهما مختلفتان في النوع تماماً، فالتحليل المستخدم في القضية الأولى غائب في القضية الثانية.

أن يكون للشيء قرن واحد، و أرجل أربعة، و أن يكون أبيض اللون، و ما إلى ذلك، كل واحدة من هذه صفات، لكنّ وجود الشيء ليس بصفة. فالقول إنّ الشيء موجود كالقول يوجد شيء له هذه الصفات.

و بهذا فالبرهان الأنطولوجي لا يثبت وجود أكبر الموجودات المتصورة (أكبر موجود لا يمكن تصور أكبر منه)، و إلّا سيمكن القول على نحو صحيح أنّه إذا كان أكبر شيء يمكن تصوره موجوداً، فهو إذن موجود و هذه قضية تكرار و اجترار، و لا تثبت أبداً وجود ذلك الشيء.[١٥]

نقود برتراند رسل

النقد الذى يوجهه برتراند رسل للبرهان الأنطولوجي، كامن فى نظريته فى التعاريف. و هى النظرية المشتملة على تحليل للقضايا الوجودية الموجبة و السالبة.

طبقاً لهذه النظرية، عندما يقال توجد مجموعة «X» ات، فكأنّنا نقول توجد أشياء هى ما بإزاء تعاريف الـ «X» ات. وكذا الحال بالنسبة لإنكار وجود «X» ات، فمعناه عدم وجود شيء يصدق عليه تعريف X.

و بالتالى فوظيفة الكينونة أو الوجود إثبات بعض المتعلقات لمفهوم خاص.

وعليه فالبحث الكلامي الصحيح، لا يعنى أنّ الموجود الكامل، لابدّ له من أجل كماله أن يتحلى بصفة الوجود إلى جانب صفاته الأخرى، و إنّما معناه، هل لمفهوم الموجود الكامل ما بإزائه أو ما يعادله أم لا؟ و هذه قضية لا يجاب عنها بصورة ما تقدم، و على نحوٍ سابقٍ للتجربة، و هو ما يزعمه البرهان الأنطولوجي لنفسه، مؤكداً أنّه شق طريقه بنحو سابق للتجربة عبر تمحيص مفهوم الله.

إنّ طبيعة الفكر من ناحية، و طبيعة العالم الخارجي من ناحية أخرى، و حقيقة الاختلاف بينهما، هى بالشكل الذى لا يمكن الخلوص من تصور نوع خاص من الموجودات، إلى وجود مابإزاء له فى العالم الخارجي. و هذه مؤاخذ منطقية على البرهان الأنطولوجي.[١٦]

البرهان الأنطولوجي كما يفهمه هارتشورن و مالكولم

ثمة فلاسفة معاصرون أبرزهم «تشارلز هارتشورن» و «نورمن مالكولم» أحيوا الشكل الثانى من البرهان الأنطولوجي المدرج فى البروسلوغيون الثالث لانسلم فى ردةّ على غوينلو و وفقاً لإعادة بنائهم، يبدأ هذا البرهان من مقدمة فحواها أنّ مفهوم الله كوجود سرمدي قائم بذاته، هو بالشكل الذي لا يتيح أن يكون السؤال «هل الله موجود؟» مسألة إمكانية، إنّما

يجب أن يكون على نحو الضرورة المنطقية أو الامتناع المنطقي. فالشيء الذى يكون له نصيبه من الوجود، لكن تصور عدمه ممكن أيضاً، سيكون فى مرتبة أدنى من الله، فالوجود الذى يكون وجوده ضرورياً، هو فقط بوسعه أن يكون ذلك الشيء الذى لا يمكن تصور أكبر منه. أمّا إذا لم يكن مثل هذا الشيء موجوداً، فلابدّ أن يكون عدم وجوده ضرورياً و ليس إمكانياً. و بالتالى، فوجود الله إمّا ضروري منطقياً، أو ممتنع منطقياً. بيد أنّ استحالته غير ثابتة، أي لم يثبت التناقض الداخلي لمفهومِ مثل هذا الوجود، و عليه نستنتج أنّ الله موجود بالضرورة.

ويبدو أنّ هارتشورن و مالكولم خلطاً بين معنيين للضرورة، هما الضرورة المنطقية و الضرورة الأنطولوجية.(١٧)

تقرير آلوين پلانتينجا (١٩٣٢-) للبرهان الأنطولوجي

فى البدء يعيد آوين پلانتينجا النظر فى نقود غوينلو على برهان آنسلم، ثم يرفضها. و حسب رأيه يمكن لموجود أن يتحلى بالكمال المطلق، لكنّه إذا تحلى بها، فسيكون ذلك فى كل العوالم الممكنة.

و يصوغ استدلاله بما يلي: إذا كان ممكناً أن يوجد الله بهذه الخصيصة، فمن الضرورى أن يكون الله موجوداً. و طبعاً فقد أورد پلانتينجا برهانه مفصلاً على شكل قضايا منطقية، ليخلص منها إلى نتيجته التى نعزف هنا عن ذكرها.(١٨)

مقارنة بين برهان الصديقين لدى الفلاسفة المسلمين و البرهان الأنطولوجي عند فلاسفة الغرب

عند مقارنة فكرتين، تتضح رجاحة إحداهما على الأخرى، و متانتها و إتقانها. و فى هذه المقارنة نرمى إلى إجلاء متانة و عمق آراء الفلاسفة المسلمين قياساً إلى طروحات الفلاسفة الغربيين. فلبرهان الصديقين ميزتان تفضلانه على البرهان الأنطولوجي:

١. الضرورة المبرهن عليها فى البرهان الأنطولوجي، ضرورة ذاتية. أي مادام ذات الموضوع أو تصور أكبر موجود كامل مطلق، موجوداً فى الذهن، فإنّنا نحكم بضرورة وجوده.

و لو يكن لأحد من الناس فى ذهنه مثل هذا التصور عن موجود كامل مطلق، فلن يكون ثمّة حكم بضرورته. بينما الضرورة المبرهن عليها فى برهان الصديقين، ضرورة أزلية لازمة حتى مع افتراض عدم الموضوع. فالمحمول فيها ضروري دائماً للموضوع. و هذا فارق أساسي بين البرهانين.

و بذا، فالإشكالات التي أثارها كانط ضد البرهان الأنطولوجي لا ترد على برهان الصديقين، و لو كان كانط مطلعاً على برهان الصديقين لدى فلاسفة العالم الإسلامي، لما وجه إليه تلك الملاحظات.

۲. حينما نقول في البرهان الأنطولوجي إنّ الله موجود بالضرورة، فإنّ الضرورة لله هنا بالحمل الأوّلي. أمّا بالحمل الشائع فالله ممكن الوجود، لأنه أحد مخلوقاتنا الذهنية، و إذن فوجود تصور الله في ذهننا ممكن بالحمل الشائع.

ولكي نثبت وجود الله في الخارج، علينا إثبات ضرورة الوجود لله بالحمل الشائع. و الحمل الأوّلي و المفهومي، لا يثبت ضرورة الوجود الخارجي لله.

أمّا في برهان الصديقين، فحمل المحمول (أي ضرورة الوجود) على الموضوع حمل شائع. و مع أنّ الموضوع في برهان الصديقين هو مفهوم الوجود أو حقيقة الوجود، لكن تلك المفاهيم تحكي الخارج، و هي بمنزلة الحاكي و المشير، إذ يتمّ أولاً إثبات الوجود في الخارج (الشيء الذي ينكره السفسطائي، ثم يحصل مفهوم له في الذهن يحكيه، و من ثم نحمل عليه الضرورة الأزلية و نقول «حقيقة الوجود ضرورية الوجود بالحمل الشائع» و هكذا نبرهن على وجود «واجب الوجود» في الخارج.

أمّا ضرورة الوجود في البرهان الأنطولوجي فهي بالحمل الأوّلي، كما أشرنا قبل قليل. فالله أو الكمال المطلق لم يثبت في الخارج من قبل، حتى يكون مفهوم الكمال المطلق في الذهن حاكياً له و مشيراً إليه. و عليه فالله في هذا البرهان ضروري الوجود بالحمل الأوّلي، و ممكن الوجود بالحمل الشائع.

الحمل الأوّلي و الضرورة المفهومية، لا تثبت الموضوع في الخارج. و بهذا لا يمكن في البرهان الأنطولوجي الخروج من الذهن إلى العالم الخارجي. و كأننا في ذلک، نتصور مفهوم الوجود، ثم نقول إنّ الوجود ضروري لمفهوم الوجود، وهذه ضرورة لا تبرهن على الوجود الخارجي. و هذا مائز أساسي بين البرهانين.

الهوامش:

۱. ابن‌سينا، *الإشارات و التنبيهات*، ج۳، ص۶۶.
۲. صدرالمتألهين، *الأسفار*، ج ۶، ص ۲۶.
۳. *المصدر نفسه*، ص ۴-۱۲.
۴. نقلاً و اقتباساً عن: صدرالمتألهين، *الأسفار*، ج ۶، ص۱۴، *تعليم الفلسفة*، مصباح يزدی، ج ۲، ص۳۴۲.
۵. صدرالمتألهين، *الاسفار*، ج ۶، ص۱۶، هوامش المرحوم السبزواری.
۶. صدرالمتألهين، *الاسفار*، ج ۶، ص۱۴، هوامش العلامة الطباطبائی.

7. Antony Flew; *A Dictionary of Philosophy*,A.R.Lacy. *A Dictionary of Philosophy*.

8. From Proslogium in *St Anselm: Basic Writings*,ed.S.N Deane. Lasalle Ill open Court, 1962; Michael peterson, ... *Philosophy of Religion*, Oxford university press, 1996, p, 145.

٩. بول ادواردز. *براهين إثبات وجود الله في الفلسفة الغربية*، ترجمة الشهيد علي رضا جمالي نسب، و محمد محمد رضايي، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم ١٣٧١ [١٩٩٢ م] ص ٣٧؛ نورمن. ال. كيسلر. *فلسفة الدين*، ترجمة حيدرضا آيت اللهي، منشورات حكمت ١٣٧٥ [١٩٩٦ م]، ص ١٩٠.

10. From on Behalf of the fool in St Anselm Basic Writing ed.S.n Das Lasalle. 1962.

١١. اتين جيلسون. *أسس الفلسفة المسيحية*، محمد محمد رضايي، سيد محمود موسوي، منشورات المكتب الإعلامي بقم ١٣٧٥ [١٩٩٦ م] ص ٨٣.

١٢. بول ادواردز. *براهين إثبات وجود الله في الفلسفة الغربية*، ص ٤٠؛ ديكارت. تأملات في الفلسفة الأولى، احمد احمدي، مركز النشر الجامعي، ١٣٦١ [١٩٨٢م] ص ٧٥.

13. Lewis white Beck.*A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, university of Chicago Press 1960. P.271.

14. Immanuel kant, *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith, Trans, P.558.

15. John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Routledge, 1970. P. 427.

١٦. بول ادواردز. *براهين إثبات وجود الله في الفلسفة الغربية*، ص ٤١.

١٧. *المصدر نفسه*، ص ٤٤.

18. Michael Peterson, ... *Philosophy of Religion*, Oxford University Press 1996. P.150.

نظرية أصالة الوجود و شهوده
عند صدرالمتألهين و مارتن هايدغر

مقصود محمدی[1]

خلفيات الفصل بين الوجود و الماهية

١. الفيلسوف أو الحكيم في الفلسفة الماورائية الرسمية هو الذي يعرف حقائق الأشياء كما هي. الحكيم عالَمٌ عقلي يشبه العالم العيني، و تحضر لديه كل حقائق عالم الوجود بنظامها الجاري على شكل علم حصولي. التداول في هذه الفلسفة بشأن «فاعل المعرفة» يختص عادة بعدد القوى المدركة و وظيفة كل واحدة منها، و لا يتطرق بنحو وافٍ لقدرات فاعل المعرفة، باعتبار أنّ قدرة إدراك حقائق الأشياء، افترضت مسبقاً و سُلِّم بها. إذن، مباحث هذه الفلسفة تتصل غالباً بِتعلق المعرفة، أي عوارض الوجود أو الموجود. ولكن ماهو الوجود أو الموجود؟ في الإجابة عن هذا السؤال الرئيسي، تثار قضية الفصل بين الوجود و الماهية.

و تطرح المسألة على النحو التالي: حينما نقول «شيء موجود» نعبّر عن قضية يتغاير موضوعها و محمولها من حيث المفهوم. أي أنّ الحمل هنا على نحو الحمل الشائع الصناعي. ولكن من حيث المصداق لم نتحدث عن نسبة محمول مغاير إلى موضوع مغاير. إنّما أشرنا إلى ثبوت و وجود الموضوع ذاته (هل بسيط)، و نعلم أنّ وجود الشيء يعني الشيء ذاته ليس إلا. و بالتالي، لدينا مصداق ننتزع منه مفهومين؛ الأول أنّه شيء، و الثاني أنّه موجود.

---

١. أستاذ مساعد بقسم الفلسفة في الجامعة الإسلامية الحرة، كرج.

و من المتاح التعبير عن هذه الفكرة بصيغة أخرى. فنحن نشاهد أشخاصاً جزئيين متعددين، نستخلص منهم مفهوماً مشتركاً. بكلمة ثانية، الوجودات الخاصة للأشياء مشهودةٌ (محسوسة) من قبلنا. أما الماهية المشتركة بينهم و المعبرة عن ذاتهم فليس محسوسة، إنّما هى معقولة مفهومة. و هكذا لدينا فى كل شيء جانب مشهود و آخر معقول، بينما لا يمثل هذا الشيء فى العالم الخارجي سوى واقع واحد. و السؤال هنا: أيّ هذين الجانبين ـ الوجود المشهود أم الماهية المعقولة ـ هو الأصيل و الذاتي، و أيّهما العرضي الاعتباري؟

رغم أنّ موضوع ثنائية الوجود و الماهية لم يدرس فى الفلسفات الماورائية الرسمية بنفس التفصيل الذى تمتع به فى فلسفة الملاصدرا، ولكنّه كان على كل حال، من المبادئ الأساسية للمنظومات الفلسفية المختلفة. إذ أنّ لهذه المسألة بعدها الأنطولوجي الوجودي، و بعدها الآخر الابستيمولوجي المعرفى. ولذا كان من الضروري فى كل منظومة فلسفية، تحديد ماهية حقائق الموجودات التى تتعلق المعرفة بها. أفلاطون مثلاً كان يؤمن بدوام و شمول حقائق الأشياء، لذلك اعتبر الماهيات العامة موجودات عقلانية مجردة، و عينية (موضوعية) فى الوقت ذاته، و أطلق عليها اسم «المُثُل». و مع أنّ نظرية المثل الأفلاطونية تلبّست بتفاسير و تأويلات كثيرة متباينة، فإنّ صدرالمتألهين يرى كل مثال من هذه المثل فرداً كاملاً عقلانياً لماهية الأشياء العامة، و أمراً وجودياً فى ذات الوقت.[١] على أن مايستشف من رأي أفلاطون ذاته، أنّ المثل هى هذه الماهيات الكلية (العامة) المتحققة عينياً. و هذا هو المعنى الذى استنبطه أيضاً أرسطو و أتباعه المشاءون.[٢] لكن أرسطو قرر أنّ الأشخاص الجزئيين يمثلون الجوهر الأول، والكليات النوعية و الجنسية تمثل الجوهر الثانى و الثالث.[٣] وهكذا اسبغ الأصالة على الوجودات الشخصية. و الظاهر أنّ تأكيد أفلاطون على نظرية المثل كان لحل مسألة المعرفة. بمعنى أنّه تأثر من ناحية بمذهب هيراقليطس فى التحول المستمر و عدم ثبات الموجودات المادية، و من ناحية ثانية رأى تبعاً لأستاذه سقراط، أنّ متعلق المعرفة أمر ثابت دائمي كلي.[٤]

على أنّ ضرورة الفرز بين الوجود و الماهية اتخذت شكلاً مختلفاً لدى المفكرين المسلمين، لأنّهم واجهوا مشكلة علم الله بالأشياء قبل إيجادها. فقد كابدوا السؤال القائل: ما هو الشيء الذى تعلق به علم البارئ عزوجل قبل ظهور الموجودات الممكنة، أي حينما كانت كل موجودات العالم فى طور العدم؟ فالعدم المحض لايكون متعلق المعرفة. ولذا قالت طائفة من المتكلمين بأنّ ماهيات الممكنات لها (قبل أن توجد، أى فى طور العدم) ثبوتها العينى الذى يتعلق به علم البارئ. و ذهب هؤلاء الى أنّ «الثبوت» أعم من «الوجود» و كأنّ «الثبوت» نمط باهت من وجود الأشياء، يعلمه الله. أما العرفاء فيعتقدون بالثبوت العلمي للماهيات (الأعيان الثابتة)، و يرون أنّ كافة الموجودات مظاهر لأسماء الله و صفاته، و بذا فإنّ علم الله بذاته و صفاته يفضى نتيجة إلى علمه بماهيات الأشياء التى هى مظاهر أسمائه و صفاته.[٥]

أياً كان، فماهيات الأشياء غير وجودها عقلاً. فالماهية مفهوم عام مشترك بين أفراد النوع التام، لها آثار مشتركة، و تتمايز في الوقت ذاته عن ماهيات الأنواع الأخرى. أما الوجود فهو التشخّص العيني للأشياء، و علاماته العوارض و الظواهر الشخصية للشيء.[۶]

معاني الوجود و الماهية

استخدم «الوجود» في الفلسفة و العرفان الإسلاميين بثلاثة معاني: ١. ذات حقيقة الشيء، والتي تطرد العدم. والوجود بهذا المعنى يطلق على الواجب تعالى. ٢. الوجود بالمعنى المصدري. و يسمى الوجود النسبي و الوجود الإثباتي. و هو بهذا المعنى أمر ذهني لا يحمل على ذات البارئ تعالى. ٣. الوجود مطلقاً، و الذي يطلق تارة على الواجب سبحانه، و أحياناً على الوجود المنبسط في العالم.

أما «الماهية» فساعت بمعنيين: ١. «ما يقال في جواب ما هو» و هذه هي ماهية الأشياء مقابل وجودها. و هي بهذا المعنى مفهوم كلي في الذهن، يظهر في الخارج بواسطة الوجود على شكل وجودات خاصة. ٢. «ما به الشيء هوهو» أي شيئية الشيء و ذاته. و الماهية بهذا المعنى أعم منها بالمعنى الأول. لأنها هناك لا تصدق إلا على الموجودات الممكنة، أما بالمعنى الثاني فتصدق على الواجب و الممكن. لذلك يقال أحياناً في الفلسفة أنّ واجب الوجود لا ماهية له. و المراد بالماهية هنا المعنى الأول. أو يقال في بعض الأحيان أنّ واجب الوجود ماهيته عين إنيّته، أي أنّ ذاته عين الوجود.[۷] و عموماً فإن المعنى الأول هو المراد في مباحث الماهية، لاسيما في مضمار كون الماهية اعتبارية.

أصالة الوجود و شهوده

كل شيء من الأشياء التي توجد في العالم الخارجي حوالينا، لا يمثل إلا واقعاً أو أمراً واحداً. بيد أنّ عقلنا ينتزع من كل شيء وجوده و ماهيته، أي أنّنا نحلل كل شيء إلى عنصرين. و عليه فالموجود الخارجي الذي تترتب عليه الآثار، إمّا أن يكون معادلاً للوجود أو معادلاً للماهية. الحالة الأولى تفضي إلى القول باصالة الوجود، و الثانية إلى الاعتقاد بأصالة الماهية. و إذا جنحنا الى أصالة الماهية، كان معنى هذا أنّ الماهيات، المتساوية في وجودها و عدمها، و التي كان لها منذ الأزل بصورة علمية أو عينية نمط من الثبوت (و ليس الوجود) كأعيان ثابتة مع ذات الواجب تعالى، سيكون لها وجودها العيني الموضوعي. و بعبارة أخرى، ستُخلق طبقاً لنموذج الأعيان الثابتة. أما إذا قلنا بأصالة الوجود، فمعنى ذلك؛ بما أنّ الوجود عين الموجودية، فإنّه يتحقق بذاته و بسبب ذاته و بلا أيّ واسطة، طبعاً باختلاف في المراتب، التي منها مرتبة الوجود الخاص، والتي يتحد فيها بالماهية فتظهر بواسطته.

و معلوم أنّ نظرية أصالة الوجود[۸] من اركان فلسفة الملاصدرا و مفاتيحها. و تعتمد عليها نظرياته الأخرى، كوحدة الوجود، و الإمكان الفقري، و الحركة الجوهرية، و اتحاد العاقل و المعقول، و إثبات المعاد الجسمانی و ... اعتماداً أساسياً. و لذلك سلطت عليها الأضواء بكثافة في الأعمال الفلسفية التی اعقبت صدرالمتألهين. و مع كل هذا، يبدو أنّها لم تفهم فهماً واحداً من قبل جميع الباحثين و ذوي الاختصاص، إنّما نحوا مناحي متعددة فی تفسيرها و فهمها. و ينبغي تحرّی علة هذا الاختلاف فی التعابير المختلفة لصدرالمتألهين ذاته. فلعلّه لم يسهب فی شرح و تفصيل قضية فلسفية كما صنع مع إشكالية أصالة الوجود و اعتبارية الماهية. على أنّ هذا الإسهاب لم يعجز فی إيضاح المسألة و حسب، بل زاد فی غموضها. ولكن مهما يكن من أمر، لا محيص لفهم مرامی الملاصدرا، من مراجعة نصوصه و مقارنة عباراته المتضاربة فی الظاهر. لذلك عمدنا إلى إيراد بعض آرائه باختصار عسی أن نتمكّن عبر وضعها بجوار بعضها، النفوذ إلى فكرته الأصلية. و تتوزع مختاراتنا لآرائه على ثلاثة صنوف: أولاً آراؤه التی يستشف من ظاهرها الوجود العينی للماهيات. و ثانياً الآراء و العبارات التی يفهم منها اتصاف الماهيات بالوجود اتصافاً مجازياً. و ثالثاً عباراته الموحية بأنّ للماهيات وجوداً بالعرض.

۱. الماهيات التی يعبر عنها بـ «الأعيان الثابتة» لا تظهر بذاتها على الإطلاق، و إنّما تظهر أحكامها و أوصافها «ما شمّت و لا تشم رائحة الوجود أصلاً» ... و عموماً، فإنّ كل الموجودات (العقل، النفس، الصور النوعية) عند أهل الحقيقة و الحكمة الإلهية المتعالية، من مراتب سطوع النور الحقيقي و تجليات الوجود الإلهي.

۲. الماهيات غير موجودة بذاتها، بل تظهر أحكامها و لوازمها من مراتب الوجود ... الموجود و الوجود محصور بحقيقة واحدة شخصية «ليس فی الدار غيره ديّار» و كل الأشياء التی ترى فی العالم هی من ظهورات ذات البارئ و تجليات صفاته. إذن، فوجود ما سوى الله (العالم) هو بالنسبة لحقيقة الوجود، كالظل بالنسبة إلى صاحب الظل. و بالتالی فالعالم أمر متوهّم و لا وجود حقيقياً له. و الماهيات الكلية غير الموجودات العينية، و لا نصيب لها من الوجود. إنما سهمها من الوجود ينحصر فی أنها تُنتزع بالعقل من الموجودات العينية المتحدة بالوجود الخارجي.[۹]

الوجود حقيقة واحدة و هو عين الحق. أما الماهيات و الأعيان الإمكانية، فليس لها وجود حقيقي، و موجوديتها تقتصر على تلّون ظهورها بنور الوجود. و معقوليتها نمط من ظهور الوجود و تجليه. فحقيقة الوجود هی التی تظهر فی مظاهر الماهية، و تشاهد فی كل الشؤون و التعينات.

۳. الماهية الخاصة الممكنة ـ كالإنسان و الحيوان ـ هی فی عدم تأصّل الوجود العينی على غرار مفهوم الإمكان و الشيئية و ما إلى ذلك. و فرقهما هو أنّ المصداق فی حمل الماهيات على الذات، هو الذات نفسها بشرط الموجودية العينية أو الذهنية. و أمّا فی حمل الاعتباريات، فهو مفهومات الأشياء الخاصة بلا شرط. و الفرق الثانی أنّ ما بإزاء الماهيات

الخاصة، هو الأمور العينية أي عين الوجودات. بينما لا يوجد فى الخارج شيء يمثل ما بإزاء الممكنية و الشيئية. و النتيجة هى أنّ الماهيات الخاصة تحكى الوجودات، بينما هذه المعانى الكلية، تحكى حال الماهيات فى نفسها. و مع ذلك فهما مشتركان فى أمر واحد، و هو أنّ أياً منها ليس من نوع الذوات العينية التى يتعلق بها الشهود أو تتأثربها العقول و الحواس. إنّ ذات ماهية الممكنات باطلة أزلاً و أبداً، و الموجود الدائمي السرمدي الوحيد هو ذات الحق عزوعلا. أياً كان، فالماهيات الإمكانية عدمية. طبعاً لا بمعنى أنها مفاهيم سلبية و معقولات ثانية. بل بمعنى أنّ الماهيات غير موجودة ذاتاً، لا فى حد ذاتها و لا فى الواقع. فالشىء الذى لا يكون فى حد ذاته وجوداً أو موجوداً، لا يصبح موجوداً بتأثير غيره. و إذن فالموجود هو الوجود و أطواره و شؤونه و أنحاؤه.(۱۰)

وجود اندر كمال خويش ساريست	تعينهـــا امـــور اعتبـــاريـــست
سيـــه رويى زممكـــن در دو عـــالم	جـــدا هـــرگز نشد والله اعـــلم

ربما اوحت هذه الآراء بعدم وجود أيّ أثر للماهية فى الخارج، و ان ليس ثمة سوى الوجود الصرف الخالص. لكن هذا ليس استنتاجاً صحيحاً، لأنه:

أولاً، يقول صدرالمتألهين فى الحالتين الأوليين أنّ الماهية غير موجودة ذاتاً و ليس مطلقاً. و فى الحالة الثالثة، مع أنّه يشبّه الماهية من حيث عدم تأصلها بالمفاهيم الاعتبارية كالإمكان و الشيئية، لكنّه يضيف أنّ المصداق فى حمل الماهيات على الذات، الذات نفسها بشرط الموجودية العينية أو الذهنية، و أمّا فى حمل الاعتباريات، فالمصداق هو مفاهيم الأشياء الخاصة بدون شرط. و هنالك بإزاء الماهيات الأمور العينية أي الوجودات. أما بإزاء الممكنية والشيئية فلايوجد شيء فى الخارج. إذن، فالماهيات مفاهيم، مصداقها ذات الشىء بشرط الموجودية، أو عين الموجودات الخاصة. و عدميتها ليست بمعنى أنّها من المفاهيم السلبية أو المعقولات الثانية، بل بمعنى أنّها غير موجودة بذاتها.

و ثانياً، يصرح الملاصدرا فى موضع آخر من *الأسفار* بأنّ الماهيات مجعولة بالعرض، و يراها متحدة بمراتب الوجود. و يشبّه نسبة الماهية إلى الوجود بنسبة صفات الله تعالى إلى ذاته، و يؤكد بأنّ اتصاف الماهية بصفات الوجود كالتقدم و التأخر و العلية و المعلولية، اتصاف مجازي بالعرض. فمثلاً متعلق الجعل و التأثير هو فى الحقيقة مرتبة من مراتب الوجود، لذلك تُجعل الماهية أيضاً بالعرض لاتحادها بتلك المرتبة. و الواقع أنّ الماهية لا تكون قبل الوجود متعلقاً لأيّ حكم من الأحكام، بما فى ذلك حكم ثبوت الماهية لنفسها. ذلك أنّها قبل الوجود لا تتمتع بأيّ شكل من أشكال الظهور و التمايز. و كل مرتبة من مراتب الوجود بسبب اتصافها و اتحادها بالماهية، تؤدي إلى ظهور إحدى الماهيات. وطالما لم يتحقّق مثل هذا الوجود، لا يمكن الحكم بشىء على الماهية المتحدة بذلك الوجود. و نسبة الماهية إلى الوجود

كنسبة صفات البارئ تعالى كالعلم و القدرة و الحياة، إلى ذاته سبحانه. فكما أنّ صفات الله تنتزع من مقام الذات، و هى عين الذات، كذلك تنتزع الماهيات من الوجودات الخارجية الجزئية و تتحد معها في الخارج. لذلك يحدث أحياناً أن يسرى حكم كل من الوجود و الماهية على الآخر، فتتصف الماهية ببعض صفات الوجود، و يتصف الوجود ببعض صفات الماهية.[١١]

ثالثاً، نفى الماهية يؤدي إلى وحدة الموجود، و هذا ما لا يرفضه ملاصدرا ذاته، بل يرى أنّ العرفاء يرفضونه أيضاً. فهو يقول: إنّ البعض يظنون أنّ إثبات توحيد خاص يقوم على وحدة شخصانية الحقيقة لدى العرفاء، معناه أنّ هويات الموجودات الممكنة أمور اعتبارية محضة. و هذا ليس بالاستنباط الصائب، فللممكنات جنبتان:

الأولى أنّها موجودة و واجبة بغيرها. و بهذا اللحاظ تشترك كل الموجودات فى «الوجود المطلق» بالتساوي.

و الثانية جنبة تعيّن هويتها الوجودية، أي مرتبتها الوجودية بلحاظ القوة و الضعف و الكمال و النقصان. ذلك أنّ ممكنية الممكن وليدة تنزّله عن مرتبة الكمال المطلق لواجب الوجود، و بلحاظ كل درجة من القصور عن الوجود، يتأتّى نوع من الخصائص العقلية و التعينات الذهنية، أي الماهيات و الأعيان الثابتة. و بالتالى فكل ممكن الوجود مركّب من جنبتين هما: مطلق الوجود، و مرتبة معينة من القصور و النقص.

و بناءً على هذا ستكون للممكنات أحكام مختلفة نظراً لاختلاف الملاحظات العقلية.

أولاً، ملاحظة ذات الممكن بنحو الإجمال من غير تحليل الى الجنبتين السالفتين.

و ثانياً، ملاحظة الموجود بنحو مطلق من غير تعيين مرتبة وحدّ. و هذه هى حقيقة الوجود عند الصوفية، و تشمل هوية الواجب تعالى و الهويات الإمكانية، فبهذا الاعتبار لا تمايز بين الموجودات، و لا زوال و لا تغيير يطرأ على مطلق الوجود. فهذا الوجود المطلق غير المشروط هو عين مرتبة الأحدية بالرغم من انبساطه و سريانه فى كل الموجودات.

و ثالثاً، ملاحظة تعيّن الأشياء ذاتها بمعزل عن طبيعة الوجود. و هذا التعين اعتباري محض، و يرى العرفاء أنّ هذه المرتبة معه الممكنات عدمية، و معهم الحق، فعند التحليل و بعد فصل الوجود من الممكن، لا يبقى شيء للتحقق إلا بالانتزاع الذهنى. إذن، فالحقائق فى الخارج موجودة و متعددة، لكن منشأ وجودها و ملاك تحققها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بذاته، بينما منشأ تعدد التعينات اعتباري. و هكذا، فالمتعددات موجودات حقيقية بيد أنّ اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها، بمعنى أنّ موجوديتها حقيقية، لكن تعددها اعتباري.[١٢]

رابعاً، يؤكد الملاصدرا على تحقق الماهية و عينيتها بواسطة الوجود، عبر بيان مراتب الوجود، و تشبيه نسبة الموجود المنبسط فى الموجودات بنسبة الهيولى إلى الأجسام، و يقول:

لموجودية الأشياء ثلاث مراتب: الأولى الوجود الصرف غير المتّكئ على غيره أو المتقيد بقيد، والذى ينعته العرفاء بأنّه الهوية الغيبية، و الغيب المطلق، والذات الأحدية. هذه المرتبة من الوجود لا اسم لها و لا وصف على الإطلاق، و لا تتعلق بها أيّ معرفة أو إدراك. فالشىء الذى يكون له اسم و رسم، مفهوم فى العقل أو الوهم، و كل ما تتعلق به المعرفة و الإدراك، ينبغي أن يرتبط بغيره و يتبعه؛ بينما الوجود الصرف ليس كذلك. إذن، فهو بحسب ذاته غيب محض و مجهول مطلق، إلاّ من حيث آثاره و لوازمه، و هى ظروف ظهوره.

المرتبة الثانية هى الموجود التابع لغيره، أو الوجود المحدود و المقيد بالوصف الزائد، كالعقول و النفوس و العناصر و المركبات.

والمرتبة الثالثة هى الوجود المنبسط المطلق الذى لا تكون عموميته على نحو الكلي، إنّما على نحو آخر. أي أنّه حقيقة تنبسط و تسرى فى هياكل الممكنات و ألواح الماهيات. و ليس له وصف خاص أو حد معين، بل يتعيّن بالتعينات الوجودية، و يغدو قديماً بالقديم و حادثاً بالحادث. و نسبة هذا الوجود إلى الموجودات يشبه إلى حدٍّ ما نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية.[١٣] و إنّ الوجود المطلق المنبسط غير الماهيات و الأعيان الثابتة بلحاظ سنخه و حقيقته، بيد أنّ له فى ذات الوقت ماهية خاصة بلوازم معينة فى كل مرتبة من مراتبه الذاتية. هذه الماهيات تتحد مع أنحاء الوجود المطلق و مراتبة، بلاجعل أو تأثير؛ فالمجعول هو مراتب الوجود المطلق، أي الوجودات الخاصة.[١٤]

و أخيراً فإنّ صدرالمتألهين ببيانه الفارق بين شيئية الوجود و شيئية الماهية، يصرح بأنّ الوجودات الخاصة للممكنات هى عيناً مبادئ الفصول الذاتية للحقائق. و يرى من ناحية أخرى، أنّ الفصل الأخير يشكِّل كل حقيقة الشىء. و يمكن الخلوص من هاتين المقدمتين إلى أنّ ماهية الأشياء هى فى الواقع وجوداتها الخاصة التى لا تمثل فى الخارج سوى شيئاً واحداً، لكن عقلنا يحلله إلى شيئين: أحدهما الوجود المشهود الملموس، و الثانى الماهية المفهومة المعقولة.

و يجب أن نضيف بأنّ شيئية الممكن على نمطين: شيئية الوجود و شيئية الماهية أي ثبوتها. شيئية الوجود عبارة عن ظهور الممكن فى مرتبة من المراتب. أما شيئية الماهية فعبارة عن معلومية الماهية و ظهورها فى العقل بنور الوجود و انتزاعها من الوجود، والحكم باتحادها معه ـ فى الذهن أو الخارج ـ طبعاً من دون تفكيك هذه الشيئية عن الوجود. إذن فليس معنى موجودية الماهيات أنّ الوجود صفة للماهية، بل معناها أنّ الماهيات تُتعقل بالوجود و تتحد به. بتعبير آخر، ما يتحقق فى الخارج أشخاص وجوديون، و الوجودات الخاصة الإمكانية هى عيناً مبادئ الفصول الذاتية للحقائق. و بالتالى، فالعقل الإنسانى هو الذى ينتزع الجنس و الفصل و النوع من الأشخاص الوجوديين. و بذا فالمفاهيم متمايزة فى الذهن، أما فى الخارج فالذى يتحقق أمر بسيط هو الوجود الخاص. و المحصّلة هى أنّ «الوجود» مشهود و «الماهية»

مفهومة. ولكن يجب التنبه إلى أنّ الماهيات و الأعيان الثابتة، رغم عدم تمتعها بوجود مستقل (و إنّما هى ذائبة قبل الصدور بنحو علمي تبعاً للأسماء و الصفات ــ فى عين الجمع ــ و بعد الصدور فى الوجودات الخاصة) إلا أنّها فى الوقت ذاتها و باعتبار ذاتها و تمايزها عن الوجود بالتحليل العقلي، تعد منشأ أحكام الكثرة و الإمكان و سائر النقائص و الشرور. والواقع أنّ الماهيات دروع تحول دون نسبة النقائص إلى الله تعالى.[١٥]

الخلاصة و النتيجة

١. كل واحد من الموجودات العينية حقيقة موجود بوجود واحد، لكن أذهاننا تحلله إلى أمرين هما الوجود و الماهية. لذا وجب أن يكون أحد هذين الأمرين أصيلاً و الثانى اعتبارياً. سمات الأصيل أنه أولاً مجعول و ثانياً متحقق فى الخارج بالذات و بلاواسطة و ثالثاً منشأ الآثار العينية. أمّا الاعتباري فلا يحظى بأي من الخصائص الثلاث أصلاً. و يرى صدرالدين الشيرازي أنّ الوجود هو الأصيل، و الماهية اعتبارية.

٢. لموجودية الأشياء ثلاث مراتب: الأولى الوجود الصرف الذى لا اسم له و لا وصف و لاتتعلق به أيّ معرفة. و الثانية الموجود التابع و المحدود و المقيد بالوصف الزائد (أي الوجودات المختصة بالممكنات). و الثالثة الوجود المنبسط المطلق السارى فى ماهيات كل الممكنات، والذى ليس له وصف خاص وحد معين، بل يتعين بالتعينات الوجودية. و تشبه نسبة هذا الوجود إلى الموجودات ــ بدرجة معينة ــ نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية.

٣. الوجود المطلق المنبسط غير الماهيات و الأعيان الثابتة فى حقيقته. لكن له فى الوقت ذاته ماهية خاصة بلوازمها المعينة فى كل مرتبة من مراتبه الذاتية. و تتحد هذه الماهية بأنحاء الوجود المطلق و مراتبه. و نسبة الماهيات إلى الوجود كنسبة صفات البارئ تعالى كالعلم و القدرة و الحياة الى ذاته عزوجل، و هى عين ذاته.

٤. شيئية الممكن على قسمين: شيئية وجود، أى ظهور الممكن فى مرتبة من المراتب. و شيئية ماهية، أى معلوميتها و ظهورها فى العقل بنور الوجود. موجودية الماهيات تعنى أنّ الماهيات تُتعقل بواسطة الوجود و تتحد معه. و إذن، فالوجود مشهود و الماهية مفهومة.

و ليس للماهيات و الأعيان الثابتة وجودٌ مستقلٌ، بل هى ذائبة.قبل الصدور بنحو الثبوت العلمي تبعاً للأسماء و الصفات ــ فى عين الجمع ــ و بعد الصدور فى الوجودات الخاصة. و مع ذلك فهى باعتبار ذاتها و تمايزها العقلي غير الوجود، منشأ أحكام الكثرة و الإمكان و باقي النقائص.

٥. الماهيات الخاصة شأنها فى عدم تأصلها و لا مشهوديتها، شأن المفاهيم الاعتبارية كالإمكان و الشيئية. على أنّها تتفاوت بفارقين أساسيين عن تلك المفاهيم: الأوّل أنّ المصداق فى حمل الماهيات على الذات، هو الذات نفسها بشرط الموجودية العينية أو الذهنية، أما فى حمل

الاعتباريات فالمصداق مفهومات الأشياء الخاصة من دون شرط. و الثانی هو أنّ للماهيات فی الخارج مابإزائها و هو الوجود ذاته. أما المفاهيم الاعتبارية فليس لها فی الخارج ما بإزائها. و بذا تكون الماهيات الخاصة حاكيات للوجود، أما هذه المعانی فحاكيات أحوال الماهيات.

٦. للموجودات الممكنة جنبتان: الأولى أنّها موجودة و واجبة بغيرها. و بهذا اللحاظ تشترك كافة الموجودات فی «الوجود المطلق» بالتساوي. و الثانية جنبة تعيّن مرتبتها الوجودية الناتجة عن تنزلها عن مرتبة الكمال المطلق لواجب الوجود. وهكذا، فكل ممكن الوجود مركب من جنبتين: إحداهما مطلق الوجود، و الثانية المرتبة المتعينة بالقصور و النقص. الموجود المطلق بلا تعين هو حقيقة الوجود التی تشمل هوية الواجب و الهويات الإمكانية على السواء. أما تعيّن الأشياء بمعزل عن طبيعة الوجود فأمر اعتباري محض_ بل عدمي. فبعد الانفصال عن سنخ الوجود بواسطة التحليل، لا يبقى شيء حتى يتحقق. لكن الحقائق فی الخارج موجودة و متعددة، على أنّ منشأ وجودها و ملاك تحققها هو حقيقة الوجود المنبسط بذاته، بينما منشأ التعينات اعتباري. و عليه فالمتعددات موجودات حقيقية، لكن تعددها أمر اعتباري.

٧. الوجود اصيل، أيّ أنّه موجود بذاته و بلاحاجة لغيره، بينما الماهيات اعتبارية لا تتحقق إلا بواسطة الوجود. و الوجود واسطة فی العروض بالنسبة لتحقق الماهية. بيد أنّ الماهية فی ذات الوقت و بفضل اتحادها بالوجود، توجد فی العالم الخارجي حقيقةً لا مجازاً. فالواسطة فی العروض على ثلاثة أقسام:

الأوّل هو أن يكون الواسطة و ذو الواسطة موجودين بوجودين متباينين فی الوضع، كالسفينة و راكبها من حيث الاتصاف بالحركة. و الثانی أن يكون الواسطة و ذوالواسطة موجودين بوجودين غير متباينين فی الوضع كالأسود و الزاغ فی الاتصاف بالسواد. و الثالث أن يكونا موجودين بوجود واحد، كالفصل و الجنس فی الاتصاف بالتحصّل، أو كالوجود و الماهية فی الاتصاف بالتحقق.

فی القسمين الأولين، يصح سلب العارض عن ذي الواسطة. أما فی القسم الثالث فلأنّ الواسطة متحدة بذي الواسطة، لايكن سلب العارض عن ذي الواسطة. بمعنى أنّ الوجود متحقق بنفسه و بذاته، أما الماهية فمتحققة بالوجود الذی اتحدت به. بكلمة ثانية، بما أنّ الأشخاص الوجوديين هم واسطة تحقق الكلي الطبيعي (فی القسم الثالث) فمعنى ذلك أنّ وجود الكلي الطبيعي عين وجود الشخص، فتحققه إذن حقيقي ليس إلا.

الوجود و الماهية فی أفكار هايدغر

الحق أنّ مقارنة آراء هايدغر فی الوجود و الماهية مع نظريات صدرالمتألهين، عملية شائكة صعبة. ذلك أنّ فلسفة هايدغر _ فضلاً عن غموضها و رمزيتها _ فلسفة ظاهراتية، أو هی

بالأحرى منهج بحث. لذا تتعذر مقارنتها بفلسفة صدرالمتألهين الماورائية. ولكن يمكن في بحث الأنطولوجيا تشخيص نقاط ممكنة القياس بآراء صدرالمتألهين. إذ يقترب هايدغر في تعريفه الوجود المحض و الوجودات الخاصة و سماتها و مميزاتها من بعض أفكار الشيرازي إلى حدّما. فمثلاً يقول عن الوجود:

> الوجود أرضية مشتركة لكل الأشياء. الوجود يشمل حتى الذى يسأل عنه، لذلك من المستحيل تصوره و النظر إليه من زاوية تقع خارجه. كما يتعذر استنتاجه من قاعدة أو مبدأ، أو إرجاعه إلى مبدأ. في العلوم يستندون إلى بعض المرتكزات و المعطيات العلمية، أما في هذا المضمار فالمعطى الأوّل هو الوجود ذاته. في هذه الحالة يستعمل أسلوب خاص ليس بأسلوب الإثباتات و البراهين، إنّما هو أسلوب الكشف و الانفتاح، أي الظاهريات.(١٦)

هذه الأفكار ممكنة التطبيق بدرجة عالية على رؤية الشيرازي في عدم إمكانية تعريف الوجود بسبب شموله و سريانه في كل الموجودات، و أنّه غير ممكن الفهم إلا بالشهود و العلم الحضوري، و بالتالي فإنّ هايدغر يرى أنّ الظواهر فقط ممكنة المعرفة، بينما يذهب الملاصدرا إلى إمكانية معرفة حقيقة الوجود و ظهوره في الماهيات.(١٧)

الهوامش:

١. صدرالمتألهين، *الحكمة المتعالية*، ج ٢، المرحلة الاولى، الفصل التاسع.
٢. *نفس المصدر*.
٣. *مقولات أرسطو*، ترجمة اسحاق بن حنين، تصحيح عبدالرحمن بدوي، دارالكتب المصرية، ١٩٤٨.
٤. والترز، *افلاطون*، دارالكتاب اللبناني، ١٩٨٢، تعليق الاستاذ يوسف كرم.
٥. *الحكمة المتعالية*، ج ٢، المرحلة السادسة، الفصل ٣٢.
٦. *السابق*، ج ٢، المرحلة الرابعة، الفصل الثاني، و ج ١، المنهج الأوّل، الفصل الخامس.
٧. *السابق*، ج ١، المنهج الثاني، الفصل الثالث.
٨. راجع: *السابق*، ج ١، المنهج الأوّل، الفصول الرابع الى السابع.
٩. م، ج ٢، المرحلة السادسة، الفصل ٢٥.
١٠. م.ن، الفصل ٣٠.
١١. م.ن، الفصل ٢٥.
١٢. م.ن، الفصل ٢٧.
١٣. م.ن، الفصل ٢٨.
١٤. م.ن، الفصل ٢٩.
١٥. م.ن، الفصل ٣١.
١٦. موريس كوروز، فلسفة *هايدغر*، ترجمة د. محمود نوايي، ص ٢٥، منشورات حكمت، ١٤٢٠.
١٧. صدرالمتألهين، *الشواهد الربوبية*، المشهد الأوّل، الشاهد الأوّل، الإشراق الثالث.

اتصال أبعاد الطبيعة المادية فى فكر ملاصدرا
و انشتاين و ما يترتب عليها من النتائج

مهدى دهباشى[1]

المقدمة

تعود خلفيات الكلام حول المادة و أبعادها إلى الحكماء و الفلاسفة الذين ظهروا قبل سقراط. و إن كان هولاء الفلاسفة من أمثال أمپدوكلس و آناكساغوراس لايفرقون فى تحليلاتهم بين النظرة العملية و الفلسفية و لذلك لم يكن بينهم إجماع حول التعريف بالمادة. لأنّ كلاً من العلم و الفلسفة لم يكن قد وضع له الأسس و المبادئ.

فإنّهم لم يكونوا يفرقون حتى ما بين النفس و المادة. و لذلك نجد أمپدوكلس ينسب قدرتي الحب و الغضب (الحقد) إلى المادة و من عجيب الصدف على حدّ قول «بورنت» أنّ هولاء الذين كانوا يدينون بالمذهب المادي يعدون أوّل من اعتبر شيئاً غير ذي جسم واقعياً.[1]

و كان الأغريق يعتقدون بأنّ الهندسة كامنة فى ذات الطبيعة و كانوا يعدون السماء مظهراً لتجلّى هذه الأشكال الهندسية المتكاملة.

و كانوا يرون أنّ القضايا الرياضية تعابير عن الحقائق الأساسية الخالدة عن العالم الحقيقي. و هذه الأشكال الهندسية عبارة عن تجليات للجمال المطلق. بناء على ذلك فإنّ الأجرام السماوية لابد من أن تسير فى مسارات دائرية الشكل. و قد ظل تأثير هذه النظرة قائماً على

الفلسفة و العلوم الغربية حتى القرون الأخيرة، بحيث أنّ الهندسة الأقليدسية كانت تستخدم طوال ألفي سنة كأساس للتعبير عن ماهية الفضاء و إيضاحها.

و قد تبدلت الفيزياء عند أفلاطون إلى الهندسة و لكنّه نفسه تحول عند الفيثاغوريين إلى الرياضيات. و قد اعتبر أرسطو الزمان و المكان من أعراض الطبيعة و أقحمها فى مبحث الكمّ. و قد عدّ البعض وجود الزمان افتراضياً و منتزعاً من حركة الأحداث و اعترف البعض الآخر بأنّ للزمان وجوداً حقيقياً. يرى أفلاطون أنّ الزمان جوهر مستقل عن الجسم و يعتبره أرسطو حجم الحركة و مقدارها.

و قد عُدّ الزمان عند البعض نسبياً. و اعتبر أبو البركات البغدادي أنّ الزمان هو حجم الوجود و لذلك فإنّ زمان كل موجود قابل للقياس بالنسبة إلى الموجود نفسه و أخيراً اعتبر ملاصدرا أنّ الزمان عبارة عن حجم الحركة الجوهرية و الذاتية فى الكائنات الطبيعية.

و نظرة منا إلى تطور الآراء حول الزمان فى المدارس الفلسفية و العلمية فى الغرب و الشرق تطلعنا على نظرتين ثوريتين حول الزمان ظهرت الأولى فى الشرق الإسلامي و الثانية فى الغرب و قد أحدثت كل واحدة من هاتين النظريتين تطوراً ملحوظاً فى نظرية الزمان و قد ظهرت أولى النظريات فى الشرق حول الزمان عند ملاصدرا و ظهرت أولى هذه النظريات فى الغرب عند انشتاين مع فارق بسيط و هو أنّ ملاصدرا قد سبق انشتاين بثلاثة قرون فى طرح هذه النظرية الإبداعية. و أنّ انشتاين قد طرح نظريته الجديدة حول الزمان فى أوائل القرن العشرين عندما طرح نظرية النسبية.

و قد كان ملاصدرا يتبين لأوّل مرة فكرة تلاحم الزمان و المكان من جهة و من جهة أخرى ارتباطهما بالحركة، و سبق انشتاين فى اعتبار الزمان كالبعد الرابع و هو فى الحقيقة أوّل مفكر أبدع هذه الفكرة أي الاتصال بين الفضاء و الزمان و الحركة فى عالم الطبيعة قبل فترة طويلة من طرح نظرية النسبة بواسطة انشتاين. و قدقام ملاصدرا فى نطاق الفلسفة بتحليل ارتباط هذه الثلاثة. و يعتقد صدرالمتألهين شأنه شأن شيخ الإشراق أنّ الحركة أصيلة و أنّ الزمان تابع لها و من جانب آخر نلاحظ بأنّ أحداً من الفلاسفة المسلمين لم يدّع أصالة الاثنين أي الحركة و الزمان.

إنّ للزمان هوية متصلة، لذلك فإنّ أيّ حد من حدود الزمان الآنى لن يكون بالفعل إذ أنّ وجود الزمان و الحركة يكملان البعض و لا وجود لأحدهما دون الآخر إنّ الحركة و الزمان و المقولة متصلة بوجود واحد.

إنّ للطبيعة نوعين من الامتداد و الحجم، أحد هذين الامتدادين هو الامتداد التدريجي الزمانى و الثانى الامتداد الدفعي المكانى و يتحد الفضاء و الزمان فى الوجود و لكنّهما فى اعتبار العقل منفصلان.

و قد بنيت الفيزياء الكلاسيكية على نظريتين إحداهما الفضاء ذو الأبعاد الثلاثة المطلقة و المستقلة عن الأجسام المادية و الذى يتبع فى محتوا الهندسة الأقليدسية و الثانية هى الزمان كبعد مستقل كان يبدو مطلقاً بمساره المستمر و المستقل عن العالم المادي. إنّ آراء كهذه حول الفضاء و الزمان ترسخت فى أذهان العلماء و الفلاسفة الغربيين بحيث كانوا يعتبرون هاتين الفكرتين كحقيقة مسلّم بها و من خواص الطبيعة.

و قد أقنع انشتاين الفلاسفة و العلماء بأنّ الهندسة ليست من ذات الطبيعة و إنّما صاغتها الفكرة البشرية و فرضتها على الطبيعة و قد اهتدى انشتاين بنظرته هذه إلى نظرية النسبة و خرج بنتيجة مفادها أنّ المقائيس الزمانية و المكانية نسبية و أنّ نظام مواصفات الفضاء و الزمان. ليس له مفاهيم واقعية كجوهر مادي مستقل إنّ الكلام عن الفضاء فى الفيزياء النسبية غير ممكن من دون ذكر الزمان. و قد استخرج ملاّصدرا من الامتداد و السيلان و الحركة الجوهرية الامتداد الزمانى و قد اعتبر انشتاين مثل ملاصدرا أنّ الامتدادين المكانى و الزمانى لاينفصلان كما اعتبر الزمان كالبعد الرابع مثلما اعتقد ذلك قبله ملاصدرا و بما أنّ الأحداث الطبيعية فى حركة مستمرة فإنّ فواصلها الزمانية و المكانية هى الأخرى فى حالة تغيير مستمر، الأمر الذى يؤدّي إلى نسبية الزمان و المكان. و بما أنّ الزمان يتبع الحركة فى بطئها و سرعتها فلذلك ستكون لدينا أزمنة متعددة حسب تعدد الحركات.

الف) ١. اتصال الحركة و الزمان و المكان

بما أنّ فلسفة ملاصدرا بنيت بجميع مباحثها و تحليلاتها و تبيينها لشؤون الحياة على أساس أصالة الوجود و الشك فى مراتبها فلاتستثنى فروع مباحث الوجود و أعراضه عن هذه القاعدة بالضرورة. على هذا الأساس فإنّ الحقيقة الوحيدة التى يمكن جعلها بسيطة هى الوجود بجميع مراتبه.[٢]

و إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه القضية المهمة فإنّ علاقة القابل بالمقبول فى الحركة الجوهرية تتصف بالازدواجية و التمايز من المنطلق العقلي فحسب و لايمكن تصور القابل و المقبول المستقلين من الناحية العينية و الخارجية، حتى نعتبرهما حادثين أو قديمين. إذا أنّ الحكم هو أنّ القابل و المادة تابعان للمقبول و الصورة. فإذا كانت الصورة حادثة فهما حادثان و إذا كانت الصورة قديمة فإنّهما سيكونان قديمين.[٣] فإذا التصفت الصورة بالحدوث و التجدد الذاتي فإنّ المادة ينطبق عليها نفس الحكم تبعاً للصورة. و لايوجد حكم مستقل لها. إنّ جميع صور القابليات و الاستعدادات تنتهي فى نهاية المطاف إلى المادة الأولى. لأنّ طبيعة عالم المادة تقتضى فى ذاتها امتزاج العدم و الوجود فيها.[٤] أي أنّ لذاتها من الناحية الطبيعية نوعاً من الوجود يخرج منه العدم. و تفتقر مراتبها السابقة. بالفعل للمراتب اللاحقة و تخلو مراتبها اللاحقه

بالفعل عن المراتب السابقة و لكن مع ذلك فإنّ مراتبها اللاحقة مبنية على المراتب السابقة لذلك فإنّ هذه المراتب ستتصل ببعضها و تتلاحم بشكل أو آخر:

و قد أشرنا إلى أنّ لكل طبيعة جسمانية حقيقة، عندالله موجودة فى علمه و هى بحقيقتها العقلية لا تحتاج إلى مادة و لااستعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادي و لها شؤونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال و هى بوحدتها الاتصالية لازمة لوحدتها العقلية الموجودة فى علم الله و إذا نظرت إلى تكثر شؤونها المتعاقبة وجدت كلاً منها فى زمان و حين و بهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زماناً و ذلك القابل من حيث كونه بالقوة أمر عدمي غير مفتقر إلى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة أية صورة مطلقة كانت تكون القوة قوة لها أو عليها أو على كمال من الكمالات... و هكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقته و تبطل هى أيضاً بلحوق عاقبته على نعت الاتصال التجددي.[٥]

يمكن الوصول إلى نتيجتين على ضوء كلام ملاصدرا السابق[٦] ١. إنّ المادة الأولى هى نفس الجانب العدمي و القابلية و بالقوة المحضة. و إن المادة أياً كانت صورتها فإنّها ستكون عاملاً لاستعداد حادث للصورة اللاحقة. و على إثر هذه القابلية يتحقق انبساط العالم المادي فى ضوء ذلك الاستعداد و القابلية الذاتيتين اللتين أودعهما الحق فى وجود المادة.

٢. يكمن فى المادة الاولى بناءً على ضعف الوجود فيها و كونها قوة محضة جميع الاستعدادات إذ أنّ الاستعداد ليس شيئاً إلا الجانب العدمي فمن جهة فإن كل صورة سبب لفعلية بعض الاستعدادات و من جهة أخرى فإنّها تمنع فعلية جميع الاستعدادات. و السبب فى ذلك أنّ فى جميع مراتب الوجود تكون المادة و الاستعداد و الإمكان نسبية و لذلك و مع الأخذ بعين الاعتبار العوامل و الظروف لكل مرتبة فإنّها لاتستطيع أن تظهر جميع استعدادات و قابليات المادة.

لذلك فإنّ المادة المحضة لعدم تعينها تقبل أية صورة أو تعيّن و لكن إذا قبلت المادة تعيّناً فى صورة ما فإنّها تصبح محدودة بحد و يتجه طريقها اللاحق لقبول الصورة من القابلية غير المتعينه و اللامتناهية السابقه إلى قابلية أكثر محدودية و أكثر تعيناً. و بعبارة أخرى فإنّها تتحول من حالة الجنس اللامتعين إلى حالة النوع المتعين فى دائرة الصيرورة. فمثلاً إنّ حبة القمح لها استعداد لكل صورة كما أنّ نطفة الإنسان لها استعداد لكل صورة من الصور و لكن صورة القمح و صورة الإنسان جعلنا حبة القمح و نطفة الإنسان متعينتين بنعت خاص من بين الاستعدادات اللامتناهية لهما. أي إنّ الطريق ممهد لحبة القمح لتصير قمحاً و للنطفة الإنسان لكي تصير انساناً و أغلقت فى وجههما جميع الطرق الأخرى و أصبحت محدودتين بالنسبة. لذلك فإنّ كل موجود يتصف نصف وجودى أكثر فإنّ احتمالات و إمكانيات الصيرورة فيه ستكون أكثر. إنّ عالم الطبيعة الذى له شكل خاص من الوجود له إمكانيات متنوعة كصورة

واحدة متصلة و لذلك يمكن انتزاع الإمكانيات و العدميات النسبية المتنوعة منه. و بتعبير فيزيائي فإنّ المادة الأولى حسب رأي ملاصدرا تمتلك بالقوة جميع القوى و الطاقات اللازمة للتحول و التطور فى داخلها و لكنها بقبول صورة معينة تصبح أكثر محدودية و تعيناً بالمقارنة مع المرحلة السابقة.

يمكن الأخذ بعين الاعتبار نوعين من التكثر فى الطبيعة[٧] الأول تكثر القابل و المقبول و الماده و الصوره. و كما سبقت الإشارة فإنّ هذا التكثر يأتى من منطلق التحليل العقلي فحسب إذ أنّ المادة لحركتها الذاتيه ليس لها حكم خاص و تكون فى حالة عدم التعين دائماً.

التكثر الثانى هو التكثر الطولى و كما نقول مثلاً فإنّ موجوداً يكون فى البداية نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم إنساناً. هل هذه الصور تدلّ على التكثر أم أنّ هذا التكثر ناجم عن تحليل ذهنى بحت. و الحقيقة هى أنّ ما ذكر عبارة عن مراتب لحقيقة متصلة ذات المراتب و مشككة حسب حكمة ملاصدرا. و هى على أساس الحركة الجوهرية لبس بعد اللبس لا خلع و لبس.

> فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زمانى مستمر باعتبار و متصل تدريجي باعتبار و له حدود كذلك... فإنّ كلاً منهما متصل واحد زمانى و المتصل الواحد له وجود واحد.[٨]

حسب حكمة ملاصدرا فإنّ كل موضوع إذا نظرنا إلى وجود شيء فيه فإنّ هذه النظرة تحمل الوحدة فى داخلها. و إذا نظرنا إلى الماهيات التى هى قضايا اعتبارية تكون الكثرة. و لكنّ هذه الكثرة الماهوية اعتبارية إذ أنّ جميع هذه الصور عبارة عن مراتب لوجود واحد.

كما أنّه توجد فى العالم مادة واحده و صورة واحدة و ليست المادة إلا تحليلاً عن الصوره عليه فلا توجد فى الطبيعة إلا حركة جوهرية واحدة.

و إذا كان هناك تعدد فى الأشخاص و فى الأنواع فإنّ الحركة الجوهرية تكون بنفس التعدد و لكن باعتبار آخر فإنّ جميع هذه الحركات مراتب لحركة واحدة و جميع هذه الأنواع و الأشخاص ما هى إلا مراتب لحقيقه واحدة.[٩] يرى ملاصدرا أنّ اختلاف الأجسام ناجم عن الاختلاف فى مراتب الجسم و أنّ اختلاف الأجسام ناجم عن اختلاف الحركات. إنّ جميع الأجسام فى العالم فى واقع الأمر حقيقه واحدة لأنّ الجسم حقيقة واحدة متصلة و لمراتبه تقدم و تأخر ذاتي كالزمان و بعبارة أخرى فإنّ للحركة الجوهرية تقدماً و تأخراً ذاتياً كالزمان و لايخرج الزمان عن هذه المراتب.

إنّ كل مرتبة من مراتب الجوهر تكون فى مرتبة من الزمان تكون مقومة لذاتها. يرفض ملاصدرا الفكرة القائلة بأنّ الحركة ظاهرة زائدة على الأشياء و مستقلة منها و يرى أنّ الحركة أمر نسبى[١٠] و معنى النسبية فى الحركة هو أنّنا لانستطيع أن نفرض حركة مستقلة عن الأشياء. و كان القدماء الذين يعتبرون الزمان حجم الحركة و مقدارها اعتبروا أنّ الحركة

مستقلة عن الأشياء و عارضة على الأجسام فى حين أنّ ملاصدرا يعتبر الحركة شكلاً من أشكال الوجود و الزمان شكلاً ضعيفاً من الوجود. بناء على ما ذكر فإنّه يرى أنّ الحقيقة التى لها تقدم و تأخر ذاتي فى البدء هى الطبيعة المادية بسبب اتباع الزمان من الحركة تماماً كما إذا اعتبرنا الجسم بصورة مبهمة و غير متعينه سيكون جسماً طبيعياً و إذا اعتبرناه متعيناً بتعين خاص سيكون جسماً تعليمياً. فى حين أنهما حقيقه واحدة فى الخارج ولكنّهما عند العقل و الذهن هما اعتباران و تعبيران و كذلك فإنّنا إذا تصورنا الحركة الجوهرية دون النظر إلى مقدارها و اختصاصها بزمن معين و مقدار معين نسميها الحركة فى حين أنّ هذا التصور إذا كان مع كمية معينه والتناهي و عدم التناهي و التعين الخاص نسميه الزمان.

بناء على ما ذكرنا فإنّ التقدم و التأخر يعودان فى البدء إلى الحركة الجوهرية و من ثم إلى الزمان الآن، الزمان تابع للحركة الجوهرية و يكون تقدمه و تأخره تابعين لها.[۱۱]

لذلك فإنّ ملاصدرا يعتقد أنّ الزمان هو مقدار الحركة الجوهرية و كمّها.

> فللطبيعة امتدادان و لها مقداران أحدهما تدريجي زمانى يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم و متأخر زمانيين و الآخر دفعي مكانى يقبل الانقسام إلى متقدم و متأخر مكانيين و نسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم و هما متحدان فى الوجود متغايران فى الاعتبار.

و ليس الاتصال و الامتداد الزمانى أمراً زائداً على الاتصال التدريجي للطبيعه و لا متجدداً بالتجدد الذاتي.

> فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذى للمتجدد بنفسه و حال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزمانى كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكانى.[۱۲]

إنّ حالة الزمان بالنسبة للصورة الطبيعية ذات الامتداد الزمانى كحالة المقدار التعليمي بالنسبة للصورة المادية ذات الامتداد المكانى و بقليل من التامل ندرك أنّ ماهية الزمان ليس لها اعتبار إلا فى ظرف العقل و ليست[۱۳] أعراضها مستقلة عن معروضها حسب الوجود الواقعى و العينى أي أنّ أعراضها ليست مثل الأعراض الخارجية للأشياء كالسواد و الحرارة و الصفات الخارجية الأخرى بل إنّ الزمان حسب الماهيه و بالاعتبار الذهنى يعدد من الأعراض التحليليه العارضة على معروضها أي الحركة. و الحركة فى مقام الاعتبار عارضة على الطبيعة و هنا لابد من الإشاره إلى أنّ الطبيعة و المادة و العارض و المعروض تعابير عقليه و إلا فإنّ الطبيعة الخارجية و المادة الواقعية ليست إلا جزءاً من الحركة الجوهرية و المستمرة و سيلان المادة حسب رأي ملاصدرا[۱۴] و لذلك يقول ملاصدرا إنّ الحركة و الزمان يعدان فى مقام التحليل الذهنى من جملة أعراض الطبيعة و ليست متأخره عنها من حيث الوجود و كلها

موجودة فی عالم الخارج بوجود واحد. إذ أنّ الزمان فی عالم الأعیان لیس له واقع من دون الحرکة و العقل هو الذی یجعل بینهما نسبة العارض و المعروض کما أنّ الزمان بالنسبة للحرکة لیس له وجود مستقل فی عالم الخارج لذلک فإنّ تجدده و انقضاءه وحدوثه و استمراره بسبب التجدد یمکن تصور انقضائه و حدوثه و استمراره الملازم لها أي الحرکة. فالحرکة بمنزلة شخص روحه الطبیعیة کما أنّ الزمان شخص روحه الدهر (و الدهر روح روحه السرمد).[١٥]

و قد أبدی صدرالمتألهین استغرابه و تعجبه من الحکماء الذین یعتقدون للزمان هویة متجددة و مستقلة: (والعجب من القوم کیف قرّروا للزمان هویة متجددة)[١٦] و قد قام ملاصدرا نفسه بتبریر قولهم حیث یقول: قد یکون قصدهم أنّ ماهیة الحرکة عبارة عن ماهیة التجدد و انقضاء الشیء و الزمان و مقداره و لذلک قال صاحب کتاب *التلویحات*: (إن الحرکة من حیث تقدرها عین الزمان).[١٧]

٢. ماهیة الزمان

إنّ الفرق بین نظرة ملاصدرا و نظرة أغلب الحکماء المشائیین القدامي حول الزمان یکمن فی أنّهم یرون أنّ الزمان هو مقدار الحرکة الوضعیة للفلك و أنّ ملاصدرا یری أنّ الزمان هو مقدار الحرکة الجوهریة.

مع الإشارة إلی أنّ الجوهر و الحرکة کما سبق لیسا أمرین مستقلین بل إنّ الزمان هو مقدار نفس الحرکة الجسمانیة و هو عین الحرکة ذاتاً. إنّ الجوهر الجسمانی الذی یمتاز بحرکته و تبدله المستمر من القوة إلی الفعل لو تصورنا له امتداداً مبهماً غیر متعین. نطلق علیه الحرکة و إذا تصورنا له امتداداً متعیناً سنعبر عنه بالزمان. بناء علی ذلك فإنّ للطبیعة المادیة بعدین أو امتدادین أحدهما مکانی و الآخر زمانی و بما أنّ الامتدادین یعودان إلی حقیقة واحدة لذا لایمکن افتراضها مستقلین و منفصلین عن البعض بل یعبّر عنهما کما هو معروف فی الفیزیا الحدثیة بشکل ترکیب متلازم أي زمانی و مکانی. إنّ الحکماء القدامي الذین کانوا یرون أن الزمان هو مقدار الحرکة کانوا یقصدون الحرکة العرضیة و کانوا یعتبرونها ظاهرة خاصة مقابل الأشیاء. و لکن ملاصدرا یعتبر الزمان مقدار الحرکة الجوهریة، أي الحرکة الجوهریة و الذاتیة للطبیعة المادیة و من هنا یظهر الفرق بین مکانة ملاصدرا و الحکماء السابقین فی مبحث أبعاده المادة أي الحرکة و الزمان: «فالزمان عبارة عن مقدار الطبیعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها و تأخرها الذاتیین کما أنّ الجسم التعلیمي مقدارها من جهة قبولها الأبعاد الثلاثة».[١٨]

إنّ الظواهر الزمانیة إمّا أن تکون جوهریة أو عرضیة و هی فی الحالتین تعدّ مع الزمان (باعتباره مقدار الحرکة الجوهریة) شیئاً واحداً.

و لا يمكن أن نعتبر أحداث العالم المادي منفصلة عن الزمان كما لا يمكن أن نتصور الزمان منفصلاً عن الحركة. لأنّ الزمان ذاتي للأشياء و لا يمكن الفصل بينه و بين الأشياء كلما نواجه الحركة و الصيرورة فإنّ الزمان موجود فيه. لذلك لايمكن لأي حدث فيزيائي و مادي أن يتحقق خارج هذين الامتدادين المكانى و الزمانى. و جميع الظواهر تعد الحركة ذاتية فيها و سيكون الزمان تبعاً للحركة ذاتياً فيها. و من هنا يمكن أن نفهم من فحوى كلام ملاصدرا فى إيضاح الامتداد الزمانى أنّ الزمان بالإضافه إلى امتداده المكانى (أي قبول الأبعاد الثلاثة ـ الطول و العرض و الارتفاع ـ) يشكل بعداً آخر للماده أي البعد الرابع[١٩] للطبيعة المادية. و يرى ملاصدرا أنّ الزمان الكونى و الكلي هو الزمان الجوهري و أنّ الأزمنه التابعة عرضية إزاء عدد الحركات.

و قد علم أنّ الزمان من لوازم الحركة و الحركة من لوازم الطبيعة عندنا و الطبيعة لاتقوم إلا بمادة و جسم فإذن جود الحق الجواد لاينقطع و إفاضته و خيره لاينقضي و لا يحصى و «إن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها»[٢٠] مع أنّ كل زمان و كل حركة حادث كذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق و اللاحق كما مرت الإشارة إليه و هذا غريب[٢١]

و قد ذكر العلامة الطباطبائي فى تفسير عبارة «و هذا غريب» إنّ عالم الطبيعة حادث زمانى دون أن تكون له بداية زمانيه و نهاية زمانية والسر فى هذا الكلام هو أنّ الطبيعية الجسمانية بسبب حركتها. الجوهرية الذاتية و لا بواسطة سبب خارجي تصور العدم الزمانى و بعبارة أخرى فإنّ تحليل العلامة هو كالآتى:

بسبب اتباع الزمان للحركة يستحيل أن يكون الزمان الكلي أوسع من الناحية الوجودية من الحركة التى يكون الزمان مقدار حركتها، لذا فإنّ الحركة العامة فى العالم أي الحركة الجوهرية ليست مسبوقة بزمان بل إنّ الزمان نتيجة الحركة. لذلك فإنّ ملاصدرا يقول: «فإذن ليست لمطلق الزمان بداية و لانهاية و لهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لايشعر»[٢٢] و يعتقد ملاصدرا أنّ لكل حقيقه مادية حقيقة عقلانية فى ظرف علم الله تعالى و هذه الحقيقة العقلانية لاتحتاج إلى المادة و الاستعداد و الحركة أو الزمان أو العدم أو الحدوث أو الإمكان الاستعدادي، إنّ لكل جوهر مادي مثالاً مابعدالطبيعي. و هنا يجب الانتباه إلى هذه النقطة و هى أنّ ملاصدرا على خلاف أفلاطون الذى كان يعتقد بالمثل بشكل منفصل عن الظواهر المادية خارجة عن الحس و مابعدالطبيعي، كان يعتقد أن ليست حقيقة أي أمر خارجة عن الشيء نفسه و ذلك بناءً على قاعدة الأصالة و الوحدة و التشكيك فى مراتب الوجود.

إذن لكل موجود مادي من الناحية المادية وجهتان، وجهة ثابته و أخرى متغيرة و يختلف تغيّر كل مرتبة و كل مرحلة عن تغير المراتب و المراحل الأخرى لذا فإنّ للتغير فى كل مرتبة ميزاته الخاصة به.

إنّ أبعاد الجسم تعود إلى الشيء الواحد مع الإشارة إلى أنّ الشيء مع وحدته كثير أيضاً أي الكثرة فى الوحدة و الوحدة فى الكثرة إنّ هذا المتصل الواحد يعد شيئاً واحداً حسب بعض الاعتبارات، و لاعتبارات أخرى يشتمل علي أجزاء و كل جزء غير الأجزاء الأخرى، و لكن لكون الأجزاء غير منفصلة عن بعضها البعض فإنّ قابلية التجربة للامتدادين المكانى و الزمانى تعد اعتبارية و لكن لاعتبارية التجربة فيه مصدر انتزاعي. إنّ الإنسان المقيد بقيدي الزمان و المكان يرى أنّ الأمس بالنسبة له غير اليوم و اليوم غير الأمس. إنّ حقيقة الإنسان التى هى نفسه تحيط بجميع مراتب الزمان كحقيقة مابعدطبيعية.

و لا معنى للتقدم و التأخر لهذه الحقيقة غير المادية كالتقدم و التأخر المادي.

من ناحية حقيقتها الذاتية فإنّ أجزاءها من البداية و حتى النهاية تشمل وحدة ثابته و متصله أي ما هو متغير فى نفسه يكون ثابتاً تجاهها و بالنسبة لحقيقتها ويرى ملاصدرا أنّ لكل طبيعة مادية مراتب و شؤوناً وجودية متصلة. و يرى أنّ وحدتها الاتصالية تقتضي وحدة عقلانية فى علم الله تعالى، إنّ جميع الظواهر المادية متغيرة بالمقارنة مع نفسها و مع الظواهر الأخرى و لكنّها ثابتة بالنسبة للحقائق العقلية إنّنا ندرك جيداً من خلال تحليلات ملاصدرا الإبداعية حول اتصال أبعاد الطبيعة المادية و الأبعاد الزمانية و المكانيه أنّ نظرته للمادة و للحركة و الزمان و المكان تختلف عن جميع الحكماء السابقين فلذلك فقد برهن على امتياز نظرته على آراء القدامي بهذا المثل حيث قال «فاعلم هذا فإنّه أجدى من تفاريق العصا»[٢٣]

٣. النسبة العامة ناجمة عن التقدم و التأخر الزمانيين و المكانيين و الحركة و تنوعها.

يرى ملاصدرا أنّ أحد الفروق بين امتدادي الجسم الطبيعي أي الامتدادين المكانى و الزمانى هو أنّهما يمتازان بالتقدم و التأخر بناء على قاعدة الحركة الجوهرية، أيّ إنّ بعض أجزاء كل منهما تتقدم أو تتأخر عن البعض الآخر حسب التحليل العقلي مع فارق بسيط و هو أنّ تقدم أجزاء الزمان و تأخرها ذاتيان و لكن التقدم المكانى و التأخر المكانى اعتباريان. و بعبارة أخرى فإنّ التقدم أو التأخر جائز فى كل شيء مع افتراض الزمان (سواء الزمان المادي أو الدهري أو السرمدي) إلا تقدم الزمان نفسه أو تأخره فإنّه ذاتي و ليس لأيّ عامل خارجي دور فى هذا التقدم أو التأخر إنّ للأمس و اليوم هوية باسم الزمان و كل مرتبه من أجزاء الزمان تكون فى محلها و هى للزمان ذاتية. يقول المرحوم سبزواري الذى يعد بحق أحد كبار مفسري أفكار ملاصدرا: إنّ جميع الأعراض حتى الكم و الكيف لها وجود إضافى و نسبى

و تعلقي أي أنّ وجود الأعراض فى عالم العين هو عين التعلق و التبعية للوجود الآخر و إنّ الزمان الذى يندرج فى مقولة الكم يكون وجوده وجوداً تعلقياً مرتبطاً بالحركة ارتباطاً وثيقاً. إنّ شكل الزمان الوجودي يحتم انتزاع تقدمه و تأخره من وجوده إنّ نوعية الإضافة و الاتصال فى الزمان هى التقدم و التأخر الناجمان عن الزمان.

إنّ أجزاء الزمان متشابهة و لا يمكن تصور أجزاءٍ بالفعل له فى أيّ مرحلة من المراحل بل إنّ أجزاءه اعتبارية و بالقوة. و حسب نظرة ملاصدرا الفلسفية فإنّ التقدم و التأخر ذاتيان فى وجود الزمان و ليسا ذاتيين فى ماهيته. و ليس لأجزاء الزمان كثرة بالفعل بل فى الواقع لها وحدة اتصالية و تكثرها تكثر عقلي.

و يرى ملاصدرا أنّ عالم الإمكان رغم تناهيه الذاتي بالقوة و لكن من ناحيه تلقيه للإمدادات المتصلة من المبدأ الفياض يكون لامتناهياً. إذ أنّ المتناهي بالقوة لايحتاج إلى استمرار الفيض و الإمداد من الفياض لذلك فإنّ عدم تصور البداية و النهاية للزمان يكون بسبب الامدادات الإلهية المستمرة له. لذلك فليس للعالم و الكون بداية و نهاية باعتبار المبدأ اللامتناهي سواء فى ذلك العالم المجرد و المادي ولكنّه باعتبار ماهيته الإمكانية متناهية.

إنّ اتصال الأبعاد المادية يكون بحيث أنّ الزمان عادّ للحركة بنفس المفهوم الذى نعتبر ذلك العادّ هو الزمان. لأنّ الزمان فى الطبيعة وحدة متصلة فإذا ترك شيء، مبدأ X إلى مقصد Y فإنّنا نقيس الزمان بواسطته و نعدّده و نقسم ذلك الشيء الذى يقطع تلك الوحدة المتصلة لمدة ١٢ ساعة إلى أجزاء و وحدات إنّ ذلك الشيء أي السيارة مثلاً تكون قد قطعت مسافة معينة و كان لها مقدار من الحركة. و بما أنّ ذلك المقدار من الحركة الذى يكون وحدة متصلة يمكن تقسيمه إلى أجزاء و وحدات منطبقة مع الزمان الذى انقضى للحركة يمكن تكثير الزمان به وتكثير الحركة بالزمان و مع تقسيم الزمان فإنّ الحركة تقبل التقسيم أيضاً و بذلك ينتج تكثر الحركة بواسطة الزمان و من جهة أخرى فيما أنّ الحركة علة للزمان و الزمان هو مقدار الحركة فإنّ الأجزاء التى تظهر فى الزمان تعد نتيجة الحركة لأنّ الزمان فرع على الحركة لذا فإنّ اتصال الزمان مع الحركة يقتضي أن يكون الزمان باعتبار عادّ الحركة و باعتبار آخر تكون الحركة عادّ زمان بمعنى أنّ كلاً منهما سبب تقسيم الآخر باعتبارين مختلفين. و بما أنّ الزمان و الحركة متصلان بالبعض فإنّ اتصالهما و تلاحمهما اتصال متبادل. و كما سبقت الإشارة فإنّ الفرق بين الحركة و الزمان من ناحية الإبهام و التعين بمعنى أنّ الحركة فى نفسها و من غير أيّ قيد أو تعين تعد حركةً فى حين أنّها لو فرضت مع تعين خاص تسمّى بالزمان. مع ما ذكر فإنّ الحركة متقدره مع مقدارها و كل متقدر سبب وجودي لمقداره و مقدار نفسه يكون سبب اتصاف ذلك المتقدر بهذا التقدر و المقدار.[٢٢]

فقد عرفت أنّ اتصاف المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان و لا شك أنّ وقوع الحركة فی كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذی بحذائه فالحركة عادة للزمان علی معنی أنها توجه أجزاؤه المتقدمة و المتأخرة و الزمان عادّ للحركة من حيث إنّه عدد لها لأنّ الحركة تتعين مقدارها بالزمان.[۲۵]

اعلم أنّ المسافة بما هی مسافة و الحركة و الزمان كلها موجود بوجود واحد و ليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً بل العقل بالتحليل يفرق بينها و يحكم علی كل منها بحكم يخصّه فالمسافه فرد من المقولة كيف أوكمّ أو نحوهما و الحركة هی تجددها و خروجها من القوة إلی الفعل و هی معنی انتزاعي عقلی و اتصالها بعينه اتصال المسافة و الزمان قدر ذلك الإتصال و تعينه.[۲۶]

من منطلق نظرية أصالة الوجود فإنّ المسافة و الحركة و الزمان و المقولة كلها موجودة بوجود واحد و إنّ الوجود فی كل مقوله أمر مفروض مسبقاً.

فمثلاً إنّ الشیء الذی يتحرك فی المكان فإنّ المكان وجود تدريجي و فرد سيال و المكان سيال و لايختلف عن الوجود السيال. و نحن الذين نعبّر عن الوجود السيال بالمسافة إنّ سيلان الوجود و الوجود السيال حقيقه واحدة و الفرق الذی نقرره بين الشیء المتحرك و الشی الذی تمت الحركة فيه مبنی علی التحليل العقلي. و إلا فهو شیء واحد فی عالم الواقع و الشی الذی تمت الحركة فيه فی الواقع لايختلف عن الحركة.

و لاتتحقق حركة فی العالم إلا فی ظل حدّ معين من السرعة و البطء بمعنی أنّ الشیء فی حالة الحركة له درجة معينه من السرعة و السرعة الحقيقية متصلة بالزمان و تعكس السرعة من الناحية الزمانية نسبة الحركة مع المسافة و يتم قياس السرعة و البطء بالزمان. عندما تكون سرعة الحركة أكثر معنی ذلك أنّ الحركة تنقضی فی زمن أقل بالنسبة لحركة أبطأ منها. بمعنی أنّ السرعة كلما زادت قلّ الزمان و كلما قلّت السرعة زاد الزمان. تدل السرعة الكثيرة علی الزمان القليل و السرعة القليلة قول علی الزمان الكثير. لذلك فإنّ السرعة مفهوم متقوم بالزمان و الحركة متقومة بالسرعة و السرعة من غير الحركة ستكون مبهمة و غير متعينة. إنّ الحركة متشخصة بالزمان و الحركة الخالية من الزمان خالية عن التشخص و التعين إنّ الزمان الذی هو مشخِّص للحركة يعد علة الحركة القوامية لاعلتها الوجودية و لذلك فإنّ الزمان بهذا المفهوم مقوّم للحركة و ليست العلاقة بين الحركة و الزمان علاقة عليّة و لذلک يستنتج من تلازمهما أنّ أحدهما علة و الثانی معلول باعتبار و باعتبار آخر فإنّ مافرضناه علّة يكون معلولاً و ما فرضناه معلولاً يكون علّة. «إنّ المسافة و الحركة و الزمان ثلاثة أشياء متطابقة فی جميع ما يتعلق بوجودها».[۲۷] «إنّ الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود».[۲۸]

مع أنّ ملاصدرا لم يتحدث بإسهاب عن السرعة و البطء و علاقتهما بالحركة و الزمان و المسافة و لكن يمكن من خلال هذا التحليل المختصر حول الاتصال الكلي بين هذه الأمور أن نفهم: كما أنّ الحركة بسبب علاقتها بالأسباب المختلفه تكون متنوعة و متعددة و متكثرة فإنّ الزمان ينتج عن هذه العوامل المختلفة و المتكثرة و أنّ تنوع الحركات يؤدى إلى تنوع الزمان. إنّ السرعة و البطء ناجمَتا عن الحركات العرضية و بما أنّ كل أمر عرضي ينتهي إلى أمر ذاتي فإنّ الحركة الجوهرية الناجمة عن سيلان الوجود المادي ستكون لها مراتب و أنواع مختلفه و أبعاد مختلفه ذاتاً. و ينتج عن هذا التنوع فى المراتب و المجالات و الظروف المختلفه للمادة إمكانية أن يكون للمادة أكثر من أربعة أبعاد و التى تم الكلام عنها سابقاً.

ب) اتصال الزمان و المكان فى نظرية النسبة عند انشتاين

لقد كان الفيزياء الكلاسيكي مبنياً على نظريتين الأولى الفضاء ذات الأبعاد الثلاثة المطلقه و المستقلة عن الأجسام المادية المحتويه لها و التى كانت تابعة للهندسة الأقليدوسية و الثانية الزمان بمثابة بعد مستقل مطلق يكون بشكل مستمر مستقلاً عن العالم المادي.

لقد كانت هذه الآراء حول الفضاء و الزمان قد ترسخت فى أذهان العلماء و الفلاسفة الغربيين بحيث إنّهم كانوا يفسرون هذين المفهومين من خواص الطبيعة التى لاتقبل الشك أبداً.

و كان الاغريق يعتقدون أنّ القضايا الرياضيه تعابير عن الحقائق الخالدة و الأساسية عن العالم الحقيقي و أنّ الأشكال الهندسية مظاهر من الجمال المطلق. و لذلك فإنّ الأجرام السماوية لابد من أن تسير فى مسارات دائرية الشكل و قد ظل تأثير هذه الفكرة قائماً على الفلسفة و العلوم الغربية للقرون اللاحقه و حتى القرون الأخيرة بحيث إنّ الهندسة الأقليدوسية كانت تستخدم أكثر من ألفي سنه لتفسير ماهية القضاء الواقعية و التعبير عنها. و قد أقنع انشتاين الفلاسفة و العلماء بأنّ الهندسة ليست ذاتاً و ماهية للطبيعة و إنّما فرضها العقل على الطبيعة[٢٩] إنّ العامل الأساس فى الاهتداء إلى نظرية النسبية هو أنّ الهندسة من نتاج الفكر و الخيال. و بهذا الاختراع استطاعت أفكار العلماء أن تشعر بالحرية حول الفضاء و الزمان للاستفادة من الإمكانيات المفيده للتعريف بها و اختيار صيغة مناسبة مع المشاهدة.

و قد كان ملاصدرا اهتدى إلى معرفة اتصال الفضاء و الزمان فى علم الفضاء و علم الكون فى مجال مختلف قبل فترة طويلة من طرح نظرية النسبية بواسطة انشتاين. و قد كان ملاصدرا قد اهتدى قبل ثلاثة قرون من انشتاين على أساس أصالة الوجود و التشكيك فى مراتبه إلى هذا الأمر و قام بالتحليل الكامل حول اتصال الفضاء و الزمان و قد طرح آلبرت انشتاين نظرية النسبة التى تعد أساساً للفيزياء فى القرن العشرين عام ١٩٠٥ م. و كان يهدف إلى طرح نظرية شاملة على أساس أصول متينة حتى يتمكن من تفسير حركة الأجسام المادية و النور

و قد بدأ انشتاين نظريته من النقطة التى توقف عندها الفيزياء عند نيوتن و قد طرح نظريته فى قالب نظريتين هما نظرية النسبية العامة و نظرية النسبية الخاصة.

و قد قبل انشتاين عدم تغير سرعة النور فى الخلأ كأحد القوانين الطبيعية الثابته فى تبيين نظرياته حول النسبية. و كان انشتاين يرى أنّ الشخصين الذين يشاهدان حركة جسم متحرك أحدهما ثابت فى مكانه و الثانى يركب وسيلة نقل متحركة. سيشاهدان منظرين مختلفين و كان يقول انشتاين بأنّ القوانين التى تسود حركة الجسم فى الحالتين واحدة ولكنّ المؤشرات التى يقرها الناظران إلى الشىء لتعيين الحركة مختلفة يعتقد انشتاين أنّ معادلات نيوتن المبنية على المفاهيم العامة و الحسية للزمان و المكان لاتوفر الشروط العامة اللازمة للقوانين الطبيعية و يجب تغيير هذه المفاهيم العامة للوصول إلى نظرية النسبية العامة.

كان المكان فى الفيزيا عند نيوتن ذا أبعاد ثلاثة و كان الزمان بمثابة مؤشر مستقل يحدّد توالى الأحداث التى كانت تقع فى هذا المكان ذي الأبعاد الثلاثة و قد ترك مفهوم الزمان و المكان المادي فى نظرية النسبية و حل محل الاستقلال بين هذه المفاهيم الاتصال بينها. و هنا يجب ألا تغفل بحوث مينكوفسكى لتدوين و وضع أسس فكرة العالم ذي الأبعاد. إنّ الآراء المتعلقة بالزمان و المكان التى سأطرحها لكم نابعة من الفيزياء التجريبى و من هنا تكتسب هذه الآراء قدرتها إنّها آراء ثورية. من الآن فصاعداً فإنّ المكان و الزمان فى نفسهما يحكم عليهما بالفناء و الضياع فى الظلال و ان ما يبقى هو الاتحاد بينهما الذى سيظل كواقع مستقل».[٣٠]

إنّ أحد أوجه نظرية النسبية المثيره للنقاش التى تركت آثاراً عجيبة من الناحية الفلسفية هى أنّ الماده ليس لها بقاء و أصالة على خلاف ما يذكره الفيزياء عند نيوتن. بل هى معرضة للتبدل و التحول و الفناء.

إنّ مقدار الجرم فى الجسم ثابت فى قوانين نيوتن. و كان هذا المقدار الثابت نتيجة تقسيم القوة على سرعة الحركة. إنّ جرم الجسم فى الفيزيا عند نيوتن لايرتبط بسرعته و كان يفترض ثابتاً عند الحركة و من هنا حصل فرق جديد بين نظرية النسبية و المكانيكا عند نيوتن. حيث إنّ فيزيا النسبة يرى أنّ جرم الجسم ليس له مقدار ثابت و إنّما يشتمل على تابع من السرعة.[٣١]

على أساس نظرية النسبية إذا كان بإمكاننا قياس طول الرصاصة التى تمرّ من جانبنا كنا نشاهد بأنّها أقصر منها فى حالة السكون و لو اقتربت سرعتها من سرعة النور لكانت تبدو أقصر بكثير.[٣٢]

إنّ هذه التجربة ليست ممكنة و لكن على أساس قاعدة النسبية يمكن أن نثبت أنّ جرم الرصاصة يزداد من منظار المشاهد الثابت. و يزداد بنفس النسبة التى يقتصر الطول و فى سرعة تعادل سرعة النور يصبح الجرم لامتناهياً.

إذا افترضنا Mo الجرم فى السرعة القليلة فإنّ الجرم فى السرعة الكبيرة (V) سيكون كالتالى:

$$Mo\sqrt{1-v^2/c^2}$$

إن الطول و الجرم و الزمان ليس كله كميات مطلقة إنّ مقداره الفيزيائي هو ما تعكسه المقائيس.

إنّ رأينا حول الزمان و الفضاء يعود إلى الفكرة التي لدنيا عن الحقيقة إن هذه النظريات تستخدم لإيجاد النظم في الأشياء و الأحداث التي تجري حولنا. و لذلك تحظى بأهمية ليس في حياتنا اليومية فحسب بل في سعينا لاستنباط الطبيعة عن طريق العلم و الفلسفة. و لا يوجد قانون فيزيائي يخرجَ عن نطاق مفاهيم الفضاء و الزمان لذلك فإنّ التغيير العميق الذي أحدثته نظرية النسبية في هذه المفاهيم يعد ثورة كبيرة في تاريخ العلم.[٣٣]

إنّ النظرية الحديثة حول الفضاء و الزمان التي تنشأ من نظرية النسبية تعتبر جميع المقائيس الزمانية و المكانية نسبية إنّ الثورة الحقيقية التي حدثت من خلال نظرية النسبية هي الرد على النظرية القائلة بأنّ مختصات جهاز الفضاء و الزمان تشبه جوهراً مادياً مستقلاً ذا مفاهيم واقعية لايمكن في فيزياء النسبية أن نتحدث عن الفضاء من غير أن نذكر الزمان و بالعكس.

و كما ذكر آنفاً فإنّ نظرية النسبية مبنية على هذا الاختراع و هو أنّ جميع المقائيس الزمانية و المكانية نسبية، في حين أنّ الفيزياء الكلاسيكي كان الأمر فيه بشكل آخر حيث كان من المفروض أنّ المراتب و الشروط الزمانية لحدثين يكونان مستقلين عن أيّ ناظر. كما كان يتصور أنّ الميزات المتعلقة بالزمان مثل «قبل، بعد، متزامن» يجب أن تكون ذات مفاهيم مطلقة مستقلة من أيّ جهاز اختصاصات. و كان انشتاين يدرى أنّ ميزات الزمان نسبية أيضاً و تعود إلى الناظر.

إنّ الثورة الحقيقية التي حدثت من خلال نظرية انشتاين كان دحضاً للنظرية القائلة بأنّ جهاز الاختصاصات الفضائية و الزمانية كجوهر مادي مستقل له معنى واقعي. كما أنّ نظرية النسبية على الرغم من هذه النظرية تفيد أن الاختصاصات الزمانية و الفضائية ما هي إلّا أصول لسانية يستخدمها الناظر لوصف و شرح ما هو حوله.[٣٤]

لقد نزل مستوي الزمان و الفضاء الآن إلى دور الأركان اللسانية الذهني و الذي يستخدمه ناظر معين لوصف الظواهر الطبيعية إذن سيعرّف كلّ ناظر الظاهرة الواحدة بطريقة تختلف عن الآخرين.

لقد أثبتت نظرية النسبية أنّ الفضاء ليس ذا ثلاثه أبعاد و أنّ الزمان ليس جوهراً مستقلاً بل إنّهما تشكّلا بصورة متصلة غير قابلة للانفصال أبعاداً أربعة باسم الفضاء ـ الزمان. و قد عبر هرمان مينكوفسكي مفهوم الفضاء ـ الزمان بالكلمات التالية:[٣٥]

لقد وفرت نظرية النسبية الخاصة إطاراً مشتركاً لتعريف و تبيين الظواهر التابعة للأجسام المتحركة إلى الأجسام المتحركة و الظواهر التابعة إلى الكهرباء و المغناطيس[٣٦] و هي تشكل الواجهة الأساسية لإطار نسبية الفضاء و الزمان و وحدتهما فى جهاز الأبعاد الأربعة للفضاء ـ الزمان. تقول نظرية النسبية إنّ قوة الجاذبية تؤدي إلى الحناءة فى جهاز الفضاء - الزمان. إذ أنّ الفضاء لايمكن أن ينفصل عن الزمان حسب نظرية النسبية إذن لايمكن أن تنحصر الانحناءة الحاصلة بواسطة قوة الجاذبية إلى الفضاء ذي الأبعاد الثلاثة و يجب أن تتوسع إلى جهاز الأبعاد الأربعة للفضاء – الزمان. إن الانحناءات الحاصلة عن هذه الانحناءة فى الفضاء - الزمان المنحنى، تؤثر لا على العلاقات الفضائية الموصوفة بواسطة الهندسة فحسب بل تؤثر على الفواصل الزمانية. إنّ سرعة مرور الزمان ليست كسرعتها فى جهاز (الفضاء ـ الزمان المستوي) موحدة. فكما أنّ مقدار الانحناءة يتغير من مكان إلى آخر حسب كيفية توزيع الأجسام الثقيلة فإنّ سرعة مرور الزمان تتغير أيضاً.

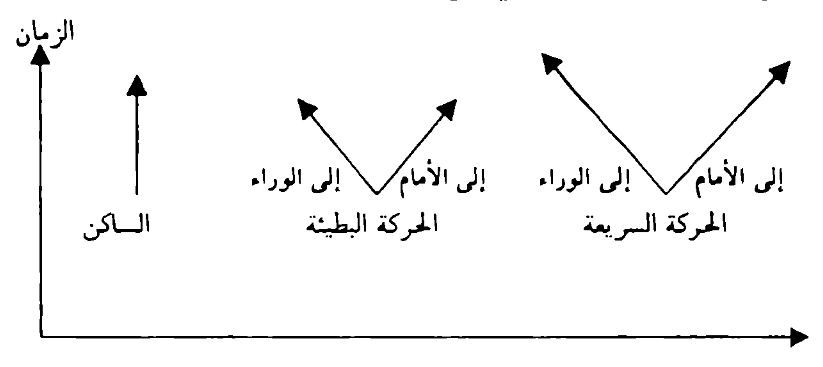
إنّ الحادثة الفيزيائية هى ما تحدث فى نقطة معينة من الفضاء و فى زمان خاص. فلذلك يمكن لأيّ شخص أن يحددها إلى أربعة أعداد أو أربعة مؤشرات.

إنّ انتقاء المختصات باختيار الشخص أي أنّ كل شخص يستطيع أن يستخدم ثلاث مختصات فضائية معروفة جداً مع مقياس زمانى يختاره. و لايوجد أيّ فرق بين المختصات الفضائية و الزمانية فى نظرية النسبية. يمكن فى فيزياء النسبية تصوير مصير شيء أو ذرة حسب الرسوم البيانية المعروفة بدياغرام الفضائي الزمانى كالشكل التالى. فى هذا الرسم البيانى يكون الإطار الأفقي لتصوير الفضاء و الإطار القائم للتصوير هو الزمان إنّ معبر الذرة من داخل الفضاء ـ الزمان يسمى خطّه العالمي. إذا كانت الذرة فى حالة السكون إذن فليست لها حركة فى مسار الزمان و خطه العالمي يكون خطاً مستقيماً قائماً و لكن إذا تحركت الذرة فى الفضاء فإن خطّه العالمى سيكون خطاً مائلاً. و كلما مال الخط أكثر ستسير الذرة بسرعة أكبر. إنّ الذرة تتحرك من ناحية الزمان إلى الأعلى فقط و لكن من ناحية الفضاء يمكنها الحركة نحو الوراء أو الأمام. و تكون خطوطها العالمية ذات زوايا مختلفة و لكن هذه الزوايا لايمكن أن تكون صفراً أو ذات قائمتين أى لايظهر الخط الأفقي العالمي. إذ أنّ ذلك يعنى أنّ الذرة تسير من مكان إلى مكان آخر دون أن يكون سيرها حول الزمان أو أن يصرف لها وقت.

إنّ الدياغرامات الفضائية ـ الزمانية فى فيزياء النسبية[1] تستخدم لأجل تصور العمل المزدوج بين الذرات المختلفة و العجيب أنّ ملاصدرا يشير فى تحليل امتدادى الطبيعة المادية (الامتدادين المكانى و الزمانى) إلى أنّ امتداد الزمان امتداد طولى. إنّ هذه النظره تدل على أنّ للزمان أجزاء

1. Relativistic _ Physics

غير موجودة بالفعل و أنّ هذه الأجزاء تظهر الواحدة منها تلو الأخرى بشكل طولى و تظهر حالة بالقوة فيها فى هذا الامتداد. و من جهة أخرى فإنّ الزمان يتجه نحو المستقبل. و يذكرنا **ملاصدرا فى إيضاح البعد المكانى الامتداد العرضي. إنّ هذا الدياغرام يوضح تعبير ملاصدرا** حول الامتداد الزمانى - المكانى و كذلك تعبير فيزياء النسبية فى هذا المجال.



إنّ الجدير بالملاحظة هو أنّ التفكير السائد قبل عام ١٩١٥ كان يرى بأنّ الفضاء و الزمان بمنزله مشهد لوقوع الأحداث و لكنّ هذا المشهد لايتأثر من الوقائع التى تجرى داخلها و كان ذلك ينطبق على نظرية النسبية الخاصة. كانت الأجسام تتحرك و كانت القوى مشغولة بالجذب و الدفع و كان الزمان و الفضاء دائمين و غير متأثرين من شيء كما كان التفكير حول الزمان و الفضاء الخالد أمراً طبيعياً.

و لكن الأمر فى نظرية النسبية العامة يختلف عن ذلك تماماً. إنّ الفضاء و الزمان الآن يمتازان بأنّهما كميتان ديناميكيتان ذات حيوية أي عندما يتحرك جسم أو تتحول قوة إلى الفعل تؤثر انحناءة الفضاء على الزمان و تؤثر بنية الزمان بدورها على هذه الأجسام فى أيّ طريق سارت و عملت هذه القوى. إنّ الفضاء و الزمان يؤثران و يتأثران من كل شيء يحدث فى الفضاء. فكما أنّ أحداً لايمكن أن يتحدث عن حوادث العالم الكبير و أعراضه دون النظر إلى الفضاء و الزمان كذلك فإنّ الكلام فى (نظرية النسبية العامة) عن الفضاء و الزمان خارج نطاق هذا العالم الكبير ليس له معنى.[٣٧]

يقول لويي دوبروگلى فى كتاب من تأليف پ.أ. شليپ

> إنّ كل شيء يشكل لنا الآن و المستقبل يعتبر فى جهاز الفضاء ـ الزمان ككل و عرض بشكل كلّي. إنّ كل ناظر عندما يصرف زمناً يكشف قطعاً جديدة من الفضاء و الزمان تبدو له كوجوه متوالية للعالم المادي. مع أنّ مجموعة الحوادث المشكلة للفضاءة الزمان فى حقيقة الأمر كانت موجودة قبل أن يعرفها هو.[٣٨]

إنّ الفضاء ـ الزمان يكونان فی عرض البعض و قد توحدا فی مؤشر ذي الأبعاد الأربعة يمكن لأعمال الذرات المزدوجة أن تمتد فيها إلى أي اتجاه. إذا تصورنا فی فضاء ذي الأبعاد **الأربعة أبعاده على المحاور X و Y و Z و Ict فإنّ طول الخط يساوي:**

$$L= X^{٢}+Y^{٢}+Z^{٢}(Ict)^{٢}$$

و لكي ندرك البعد الرابع لـ (Ict) يجب أن نتحرك بسرعة تقرب من سرعة النور.

النتيجة

لقد توصلنا فی هذا البحث إلى أنّ ملاصدرا يتصور لعالم الإمكان وجوداً تعلقياً تابعاً و ذلك على أساس تفكيره الفلسفي و النظري المبنى على أصالة الوجود و التشكيك فی مراتبه و يرى أنّه كلما كانت مراتب الوجود كوجود المادة أضعف فإنّ تعلقها بالمبدأ سيكون أكثر. إذ لايوجد أي استقلال للعالم المادي و هو فی حالة تغير و صيرورة دائمة. لذلك فإنّ ملاصدرا يرى أنّ جوهر ذات الطبيعة المادية لعالم الظواهر و عوارضها ليس إلا السيلان و الحركة حركة مستمرة و تغيير متجدد بالتجدد الذاتي و من جهة أخرى ينتزع من هذا الامتداد السيال و الحركة الجوهرية للطبيعة امتداد آخر باسم الزمان و هو يُظهر مقدار الحركة الجوهرية و الطبيعة السيالة.

لقد اعتبر انشتاين مثل ملاصدرا أنّ الامتدادين الزمانى و المكانى لاينفصلان و قد اعتبر كلاهما الزمان كالبعد الرابع لعالم الطبيعة. لأنّ جميع الأحداث فی حالة حركة مستمرة و الفواصل الزمانيه و المكانية لها فی حالة تغيير مستمر لذلك فإنّ النتيجة الحاصلة من هذه النسبية هی الزمان و المكان و من ناحية أخرى لأنّ الزمان تابع للبطء و السرعة و سرعة الحركة فإنّنا سيكون لدينا زمان بمقدار عدد الحركات. و من جهة أخرى بما أنّ البحث فی الظواهر الطبيعية لا يتم إلا عبر الزمان فإنّ مفهوم الزمان يرتبط بالعلّية. و لايمكن للعليّة أن تظهر إلا مع الزمان فكما أنّ وجود الحركة لايمكن من دون الزمان الأمر الذی يتطلب مقالاً آخر. فإنّ الكاتب يقرر خلاصة دراسته المقارنه كالتالى.

١. تنظر فرضية الحركة الجوهرية لملاصدرا إلى الجسم الطبيعي كأساس يشكل العالم المادي و أنّ جوهر عالم الطبيعة و المادة ليس إلا سيلان الوجود المادي.

٢. تنظر فرضية النسبية لانشتاين إلى الزمان و الجسم التعليمي اللذين يفيدان الأبعاد الثلاثة للعالم.

٣. يتم انتزاع الفضاء من الامتداد العرضي للأجسام الطبيعية و تجتمع الأشياء فى هذا الامتداد دون أن يكون بينها تقدم أو تأخر. كوجود القمر و الشمس و الأرض فى نقاط معينة من الفضاء.

٤. إنّ الأجسام الطبيعيه بالإضافه إلى امتدادها العرضي الذى هو الامتداد المكانى (الطول و العرض و الارتفاع) امتداداً طولياً آخر باسم الزمان أي إنّ الأشياء يتم افتراضها فى طول البعض بالتقدم و التأخر. مثلاً ولد أفلاطون قبل أرسطو و توفى قبله و أنّ أرسطو توفى بعد أفلاطون و يعبر عن هذا الامتداد فى الفلسفه الإسلامية بالكمية المتصلة غير قارّ الذات. و يتم قياس جميع أحداث العالم معها كما يتم قياس سرعة الحركات و بطئها و تقدم الأحداث الطبيعية و تأخرها بهذا الامتداد.

٥. بما أنّ الزمان كمية متصلة تدريجية يوجد و يعدم يجب أن يكون منشأ الزمان الافتراضي حركة دائمة متصلة. و على خلاف ما كان يعتقده الحكماء القدامي من أنّ منشأ هذه الحركة المستمرة حركة الفلك الأقصى يرى ملاصدرا أنّ هذه الحركة المستمرة و الدائمة هى الحركة الجوهرية للوجود.

٦. إنّ ملاصدرا من خلال إبداع الحركة الجوهرية و الاعتقاد بالتشكيك فى مراتب الوجود (سواء المادية منها و المجردة) قد فصل بين مسلكه فى تفسير العالم المادي و مسلك القدماء و أحدث تطوراً و ثورة فكرية فى تفسير العالم المادي و أبعاده. مما يمكن أن يكون أساساً للدراسات و البحوث الأخرى فى مجال الفلسفة و العلم.

٧. اعتبر ملاصدرا طبيعة عالم المادة سيلان الوجود المادي و اعتبر الجسم عين الحركة لا متصفاً بالحركة. و لم يهتد أحد من الفلاسفة و العلماء قبل ملاصدرا إلى هذه الحقيقة و مع أنّ انشتاين قد قرن بين العالم الجسمانى و الحركة و لكن اعتماده كان فى الغالب على البحوث التجريبية و لم يستخدم المباحث النظرية المستحكمة مثلما فعل ملاصدرا.

٨. كلاهما يعتقدان بأنّ تنوع الأجسام ناجم عن تنوع الحركات و شدتها و ضعفها.

٩. لاينفصل الامتداد الزمانى و المكانى عن بعضهما بل هما متعلقان ببعضهما.

١٠. إنّ الاتصال بين الزمان و المكان و الارتباط بينهما يجعل عالم الطبيعة ذا أربعة أبعاد يكون الزمان بعده الرابع و أنّ إمكانية وجود أبعاد و امتدادات أخرى فى عالم الطبيعة موجودة.

١١. تعتمد نظرية النسبية لانشتاين التى تعتبر أهم نظرية لتفسير العالم الفيزيائي على: عمومية الحركة، قوة الجاذبية العامة للأجسام، ثبات سرعة النور، و قِصَر الأجسام فى حالة الحركة.

١٢. اعتبر العلماء المعاصرون الحركة منشأ النور و الصوت و الغاز السائل و المتجمد و سبب التنوع فى الظواهر المادية.

١٣. إنّ الفضاء من منظار الفيزياء الجديد أمراً افتراضي و رياضي و ذهنى و الموجود فى عالم الخارج هو الجسم.

۱۴. اعتبر ملاصدرا الحركة الجوهرية كمبدأ لفرض الزمان و من جهة أخرى اعتبر الامتدادين المكانى و الزمانى متلازمين كما اعتبر الامتدادين العرضي و الطولى طبيعيين فى طبيعة الجسم.

۱۵. اعتبر ملاصدرا و انشتاين على خلاف نيوتن أنّ المكان و الزمان صفتان للأجسام و أعراضاً لها و لم يتصوروا وجوداً مستقلاً لأيّ منهما إلا فيما يتعلق بالحركة.

۱۶. ذكر انشتاين أنّ الامتداد المكانى نتيجة للفواصل الحاصلة من افتراق الأحداث و أنّ الامتداد الزمانى نتيجة لاستمرار و تعاقب الأحداث.

۱۷. إنّ النسبية مبنية على الحركة و لايمكن لعالم الطبيعة أن يبقى فى الوجود من دون الحركة إنّ كلّ موجود يعنى الحركة الخاصة الحاصلة فى المادة.

۱۸. إن الأحداث المادية فى حالة تغيير مستمر و لذلك فإنّ فواصلها الزمانية و المكانية تتغير دوماً. و كلّما قلت الفاصلة الزمانية زادت الفاصلة المكانية. و كلّما زادت الفاصلة الزمانية للحوادث قلت فاصلتها المكانية؛ إذن فالفواصل الزمانية و المكانية ليست ثابتة و مطلقة و إنّما هى نسبية. إنّ الزمان و المكان نسبيان لوحدهما ولكنّهما مركبين (مكانى و زمانى) يعتبران حقيقه العالم المادي الثابتة.

۱۹. إنّ الحركة و المسافة و الزمان متداخلة و مرتبطة بالبعض و قد أثبت ملاصدرا هذا الاتصال بطرق مختلفة منها وجود الرابط.

۲۰. إنّ المقياس الثابت عند انشتاين هو النور و لكنّ المقياس الثابت عند ملاصدرا هو المرتبه العقلية لكل موجود فى علم الله تعالى. إنّ من أسس نظرية النسبية لانشتاين هى ثبات سرعة النور لابد أن يفترض فى كل أمر نسبى أمر ثابت لأنّ أيّ أمر نسبى لايمكن إثباته إلا من خلال الأمر الثابت لم تكتشف إلى الآن سرعة تفوق سرعة النور و لذلك فهو مقياس لجميع المسافات و الأبعاد الجسمانيه. و لكن هذا المقياس الثابت لارتباطه بعالم الإمكان لايمكن أن يعدّ ثابتاً مطلقاً. و لكنّه الآن الحل الوحيد للبحوث و التجارب الطبيعية. فى حين أنّ لاتجاه الثبات و الاستمرار فى الحركة الجوهرية جانباً عقلياً يفوق الزمان خالياً من أيّ احتمال للتغيير و بعبارة أخرى فإنّ منشأ الاستمرار و الصيرورة لعالم الطبيعة غير مادي و أنّ فيضه مطلق. لذلك فإنّ النسبية فى المفاض و متعلقات الفيض التى هى مثار الكثرة لا فى المفيض الذى هو منشأ الوحدة.

الهوامش:

۱. زان وال، *بحث در مابعدالطبيعة*، ترجمة يحيى مهدوى، شركت سهامى انتشارات خوارزمى، طهران، ۱۳۷۵هـ. ش، ص ۲۷۵.

۲. ملاصدرا (صدرالدين الشيرازي)، *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الأربعة*، ج ۳، الجزء الثالث من السفر الأول، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ۱۳۸۳ هـ. ص ۱۳۹.

۳. *المصدر نفسه*.

٤. المراد بالعدم هنا هو العدم النسبي و يقصد به القوة المحضة و المادة الأولى لأنّ العالم خلق من هذه المادة و قد عبّر عنها العرفاء و الحكماء و الموحدون أمام الله تعالى بالعدم و اعتبروها خزانة الصنع الإلهي.
٥. *الأسفار*، ج ٣، ص ١٣٧و ١٣٨.
٦. *المصدر نفسه*، ص ٩١.
٧. *المصدر نفسه*، ص ٩٣.
٨. *المصدر نفسه*، ص ٩٧.
٩. *المصدر نفسه*، ص ٩٧.
١٠. مطهرى، مرتضى، *حركت زمان در فلسفهٔ اسلامى*، ج ٣، انتشارات حكمت، الطبعة الأولى، السنة ١٣٧٥، طهران، ص ١١٢.
١١. *الأسفار*، ج ٣، ص ١٤٠.
١٢. *المصدر نفسه*، ص ١٤٠ و ١٤١.
١٣. راجع: *الأسفار*، ج ٣، ص ١٤١.
١٤. *المصدر نفسه*، ص ١٤٧.
١٥. *المصدر نفسه*، ص ٩٧.
١٦. *المصدر نفسه*، ص ١٤١.
١٧. *المصدر نفسه*، ص ١٤١.
١٨. *المصدر نفسه*، ص ١٤٠.
١٩. راجع: *تعليق العلامة الطباطبائى على الأسفار*، ج ٣، ص ١٤٠.
٢٠. *سورة إبراهيم، الآية ٣٤*.
٢١. *الأسفار*، ج ٣، ص ١٤٧ و ١٤٨.
٢٢. *المصدر نفسه*، ص ١٤٨.
٢٣. *المصدر نفسه*، ص ١٤١.
٢٤. *حركت و زمان*، ج ٣، ص ٤٠.
٢٥. *الأسفار*، ج ٣، ص ١٧٩.
٢٦. *المصدر نفسه*، ص ١٨٠.
٢٧. *المصدر نفسه*، ص ١٧٣.
٢٨. *المصدر نفسه*، ص ١٧٥.
٢٩. كاپرا، فريتيوف، *تائوى فيزيك*، ترجمة حبيب‌الله دادفرما، الطبعة الأولى، انتشارات كيهان، طهران، ص ١٦٧ - ١٦٨.
30. H. Minkowski, Space and Time in: The Principle of Relativity, Dover Publications. Inc., U.S.A. 1923, pp 75-16.
31. Philipp Frank, *Philosophy of Science*, Prentice Hall, Inc. N.Y., 1957, pp. 144-148.
٣٢. راجع: دامپى ير، *تاريخ علم*، ترجمة عبدالحسين آذرنگ، سازمان سمت، طهران، ١٣٧١، ص ٤٥٠٩.
٣٣. *تائوى فيزيك*، ص ١٦٧.
34. Sachs, M. Space time and Elementary Interactions in Relativity, Today, Vol. 22, pp. 51-60. February 1969.
٣٥. *تائوى فيزيك*، ص ١٧٣.
٣٦. *المصدر نفسه*، ص ٤٥.
٣٧. هاوكينگ، استفن ويليام، *تاريخچه زمان از انفجار بزرگ تا سياهچالها*، ترجمة حبيب الله دادفرما، دكتور زهرا دادفرما، مؤسسة كيهان، طهران، ١٣٧٥، ص ٥٠.
38. Schilpp P. A. (Ed), Albert Einstein: Philosopher- Scientist, Evanston 111: The Library of Living Philosophers 1949.

نظريّة الحَرَكة العامة
في الفلسفتين الإسلامية و الغربيّة

مصطفى بروجردى[1]

إشكالية الحركة و السكون، والتغيّر و الثبات من القضايا التى شغلت أذهان الفلاسفة منذ القدم. فريق من فلاسفة العهود الماضية كالايليين (برمنيدس وزينون الايلى) أنكروا الحركة فى الوجود، وجنحوا إلى فلسفة الكينونة أو فلسفة السكون و الثبات.

ولفيف آخر من الفلاسفة أكدوا أنّه بالرغم من ثبات أساس الوجود، إلّا أنّ عالم الطبيعة لايخلو من بعض الحركات و التغيّرات. فديمقريطس على سبيل المثال، و هو الذى فسر العالم على أساس وجود ذرات، لم يعترف إلّا بالحركة المكانية ـ و هى صنف واحد من صنوف الحركة ـ وأنكر الحركة فى الكم والكيف و الوضع.

و مع ظهور أرسطو شهدت إشكالية الحركة منعطفاً حاسماً. فبإطلاقه نظرية القوة و الفعل، و نظرية المقولات التى أثبت واقعيتها، شدد على حركة الكم و الكيف فضلاً عن الحركة المكانية. أضف إلى ذلك أنّه بتفكيكه بين المادة و الصورة، أنكر أنّ تشكل الذرات حقيقة هذا العالم إنّما اعتبرها مادةً مؤكداً أنّ حقيقة الأشياء تكمن فى صورها لا فى موادها. و ذهب كذلك إلى أنّ الصور تتغير بشكل فجائي فـ «تتكوّن و تفسد» و بهذا، خطيت الحركة بنصيبها من الأهمية فى

١. سفير الجمهورية الإسلامية الإيرانية فى الفاتيكان.

بعض المقولات، إلّا أنّ اعتقاد أرسطو بالتغيير «اللحظي» جعله تالياً من المعتقدين بالثبات النسبي. أي أنّ الأشياء تتمتع بالثبات، بيد أنّها تتغير فجأة فتكتسب صورة جديدة تبقى ثابتة عليها.

و مع ابن سينا وأضرابه الذين سايروا الفلسفة الأرسطية فى مجملها، تقدمت قضية الحركة خطوة أخرى إلى الأمام، حيث ذهب ابن سينا إلى الحركة فى مقولة «الوضع» مُنادياً بفكرة «الحركة الوضعية»، إلّا أنّه توقف عند هذا الحد لأسباب و احتجاجات معينة.

على أنْ ارقى مستويات التكامل التى بلغها موضوع الحركة فى الفلسفة الإسلامية، كان بفضل الفيلسوف الكبير صدرالدين الشيرازي (صدرالمتألهين) الذى أثبت الحركة حتى فى «الجوهر». فقد محّص مؤاخذات ابن سينا على الحركة الجوهرية، ورد بكفاءة عليها مبرهناً على وجود الحركة فى مقولة «الجوهر».

وكان أبرز أدلة ابن سينا التى رفض على أساسها الحركة الجوهرية، هى أنّ الحركة بحاجة إلى موضوع يبقى فيه المتحرك على صورته النوعية قبل و بعد الحركة. و مثل هذا البقاء (أى بقاء الصورة النوعية مع وجود الحركة) لايتسنّى إلّا فى بعض الأعراض. أمّا الجوهر فإنّه إذا خرج عن صورته بشكل يزيل هذه الصورة، فلن تكون ثمة حركة، إنّما هو كون و فساد. و إذا كانت صورة الجوهر، صورته قبل الحركة، فمعنى ذلك أنّه لم يتحرك.

لكنّ صدرالمتألهين (رحمه الله) يبرر حركة الجوهر توكُّأً على مبدأ أساسي يقول إنّ وجود العرض يتبع وجود الجوهر. لذا فأيّ حركة تقع فى الأعراض، إنّما هى تبع لحركة وقعت فى الجوهر. فما لم يتحرك الجوهر لاتتحرك الأعراض.

ويصرح فى نقده لرأي الشيخ الرئيس أنّ أصل الطبيعة الجوهرية يبقى فى كل أحوال الحركة الجوهرية، على الرغم من تغيّر أفراد أو أنواع تلك الطبيعة. فأصل الطبيعة النوعية محفوظ مصان فى كل المراحل، بيد أنّ المراتب الجوهرية تتحرك ولاتبقى على حالها. و بعبارة ثانية، إنّ الذى يبقى إنّما هو أمر غامض و فرد غير متعين، والذى يتغير هو الصورة، و هذا يكفي لبقاء الموضوع.

لقد غيّرت الفلسفة الصدرائية بتكريسها فكرة الحركة الجوهرية، نظرة الإنسان لعالم الوجود. فبحسب هذه الفلسفة، ليس ثمة كينونة فى الطبيعة أصلاً، و إنّما هناك «صيرورة» مستمرة متتالية و مع هذا ينبغي استحضار أنّ نظرية الحركة الجوهرية لا تتشكل إلى بجانب نظرية أصالة الوجود. أي أنّ صدرالمتألهين و فى الوقت الذى يؤمن فيه بالصيرورة العامة للطبيعة، يؤمن أيضاً بالوجود. فـ «أصالة الوجود» الصدرائية تمهّد الأرضية لاستمراء نظرية الحركة الجوهرية، و لا تناقضها. فما لم نقل بأصالة الوجود، لن نتفهم الصيرورة أو الحركة الجوهرية و لن نستطيع إثباتها.

كما أنّ فكرة الحركة الجوهرية لم تتعارض مع البنى الأصلية للأفكار الفلسفية و المنطقية الصارمة كامتناع اجتماع النقيضين. فالشيرازي لم يستنتج من وجود الحركة فى عالم الطبيعة، و أنّ كل شيء فى العالم يمر فى كل لحظة بتغيّر و فناء و حدوث، لم يستنتج من هذا أنّ الوجود و العدم يختلطان فى هذه الصيرورة. فقد كان يعتبر وجود الحركة الجوهرية وجوداً سيالاً تدريجياً.

و قد استخلص فيلسوفنا من أطروحة الحركة الجوهرية نتائج جد قيمة، من أبرزها أنّ العالم إذا كان فى صيرورة دائمة فهو بحاجة دوماً إلى ماورائه، إذ لا يمكن تصور أن يدوم هذا العالم لحظة واحدة من دون وجود عالم وراءه.

فالحركة تحتاج إلى مُحرّك، أو فاعل الحركة، و من ناحية أخرى تحتاج إلى قابل. أي حينما يتحرك متحرك لا مندوحة من القول إنّه ليس محرك نفسه فى هذه الحركة. إذ أنّ الفرض المسبق يؤكد حاجته إلى محرك، بسبب فقدانه للحركة، و إذا كان ذاته محرك ذاته، فمعنى هذا أنّه فاقد للحركة و واجد لها فى نفس الوقت. و بكلمة ثانية سيكون الفاعل و القابل فى آنٍ واحد، و هذا هو التناقض بعينه. و بالتالي، ينبغي أن تطرأ الحركة من خارج ذات الشيء، ممّا يفيد احتياج العالم إلى المحرك بصفة دائمية.

النقطة الأخرى هى أنّه على الرغم من أنّ الحركة و المتحرك متغايران فى الأعراض، إلّا أنّهما فى الجواهر شيء واحد. فجوهر الوجود يتغير و يحدث فى كل لحظة.

و النتيجة هى أنّ السؤال عن زمن حدوث العالم و متى حدث، سؤال بلا معنى. فالعالم منذ أيّ بداية نفترضها له فى حال حدوث و صيرورة. و وفق مبدأ عدم انقطاع الفيض، كان العالم موجوداً منذ الأزل و كان حادثاً متغيراً منذ كان. أنّه يوجد و يفنى فى كل لحظة، و لا معنى للثبات فى عالم الطبيعة، إذ الثبات حكى على ماوراء الطبيعة.

و من الثمار و النتائج الأخرى لفكرة الحركة الجوهرية، معالجة إشكالية «جسمانية حدوث النفس و روحانية بقائها». فطبقاً لهذه النظرية، للنفس هوية تتمدد من أدنى مراتب الوجود إلى أسماها ... أو من الحضيض إلى العرش. فى حين إذا لم يكن جوهر النفس الإنسانية متحركاً، وجب أن تكون النفس متحدة فى الوجود مع الجسم النامي الحساس، و هذا يستتبع إشكالات ذُكرت فى كتب الفلسفة على نحو التفصيل، و لا يمكن إيرادها فى هذه العجالة حتى بإشارة عابرة.

مضافاً إلى المؤديات الفلسفية أعلاه، ألمح فريق إلى نقطة عرفانية فى سياق النتائج التى تستلزمها الحركة الجوهرية، و هى أنّ الاسم الجامع لله سبحانه يتجلّى لحظة بلحظة، ذلك أنّ المادة متفرقة بذاتها . بينما تتمتع من جهة أخرى بتكاثف و اجتماع موضوعي و علمي، و عليه يجب أن تكون جامعة، و المادة لايتاح لها أن تكون جامعة بفعل طبيعتها المتفرقة، و بذا نخلص إلى أنّ الجامع هو أمر و مبدأ ماوراء المادة.

النظرية الغربية الحديثة فى الحركة

أوجد فريدريك هيغل انقلاباً كبيراً فى إشكالية الحركة فى الفلسفة الغربية. فدحض نظريات أرسطو و زينون و ديمقريطس، مرسياً دعائم فلسفة جديدة للحركة. و بفضله طرحت الحركة كقضية أساسية على جانب كبير من الأهمية فى الفلسفة. و تقرر أنّ الحركة، و التى تسمّى أحياناً الصيرورة، تفيد (نظراً للتناشزات القائمة فى عالم الوجود) أنّ الوجود يساوي الحركة، أو أنّ الوجود و الحركة شيء واحد. فليس ثمّة شيء ساكن، و العالم فى صيرورة دائمة.

تقوم نظرية هيغل المعروفة باسم النظرية الدياليكتيكية على ثلاثة أركان:

١. كل شيء فى تحول و حركة مستمرة.

٢. الشرط الأساسي لكل موجود هو التناقض و التناشز. و هذا التناشز أساس كل حركة و نشاط فى الموجودات.

٣. قوام الحركة العبور من ضد إلى ضد، ثم انسجام الضدين و اتحادهما فى طور أرقى: تز (أطروحة)، آنتي تز (الطباق أو الضد)، سنتز (التركيب). و بتعبير آخر، ماهية الحركة من وجهة نظر هيغل عبارة عن انتقال من حالة إلى حالة مضادة، ثم تآلف و تركيب و وحدة هذين الضدين.

فهو يرى أنّ حركة الأشياء وليدة التضاد و التناقض و التناشز الداخلي للأشياء. و يزعم هيغل أنّ الوجود و العدم يجتمعان فى الحركة. فالشيء حينما يتحرك يمثل تركيباً من الوجود و العدم، أنّه موجود و غير موجود فى نفس الوقت. و قد أطلق تعبير «الصيرورة» على الجمع بين الوجود و العدم، واعتبر هذه الصيرورة حقيقة الحركة.

يقول هيغل إنّنا من ناحية نؤمن بالقضية القائلة «الوجود موجود»، ولكنّ الوجود اللامتعين يساوي العدم، فإذن «الوجود غير موجود» و فى طور لاحق لتركيب هاتين القضيتين تنبثق حالة جديدة هى «الصيرورة»، فالصيرورة ليست وجوداً ولا عدماً، و هى فى الوقت نفسه تركيباً من الوجود و العدم.

وهكذا آمن هيغل و فلاسفة غربيون من بعده أنّ اجتماع النقيضين ممكن.

و الواقع أنّنا إذا أردنا تخطي التعابير الشاعرية غير الفلسفية إلى البحث الفلسفي، قلنا إنّ الصيرورة هى الوجود التدريجي السيال، أو الخروج من القوة إلى الفعل. و بديهي أنّ بمقدور الذهن البشري تصور هذا الخروج التدريجي الذى يشبه فيلماً متسلسلاً تتوالى صوره المنفصلة، و باستطاعته أيضاً (أي الذهن البشري) تقسيم هذا الفيلم إلى أجزاء يتقدم بعضها البعض الآخر، ولا تتزامن بحال من الأحوال. و جلي أنّ كل واحد من هذه الأجزاء يفتقر إلى الجزء الآخر بسبب عدم التزامن و عدم المعيّه هذه. ففى كل جزء نجد عدم الجزء الآخر، و بتعبير أفضل، لا يوجد الجزء اللاحق فى مرتبة الجزء السابق، فهو فيها معدوم غير موجود.

وهذا العدم و الوجود فى كل مرتبة يمكن نظراً لقدرات الذهن البشري أن يستمر إلى ما لانهاية و من هنا يتأتّى امتزاج الوجود بالعدم لينبثق تعبير« الصيرورة» الشاعري. ذلك أنّ **فرز الوجود عن العدم سيغدو عملية جد عسيرة.**

النقطة الرئيسة فى تركيب الوجود و العدم فى فلسفة هيغل، هو التغاضي عن اعتبارات «العدم» المختلفة، و المساواة بين كافة استعمالات هذه المفردة. فالعدم بالاعتبار الأصلي كما **يستخدم فى القضية السالبة، نقيض للوجود. فى مثل هذا الاعتبار، يفتقد العدم نفسية الأمر** إن صح التعبير، و لا يكون له مصداق. ولهذا يقال إنّ اجتماع النقيضين غير ممكن. أي من المستحيل اجتماع الإيجاب و السلب و الإثبات و النفي. و مثل هذا العدم يسمّى اصطلاحاً «عدم البديل». و بحسب هذا الاعتبار يقف الذهن فى حيّز خارج الوجود لينظر إليه نظرة متعالية تطهّره من العدم، و لا ترى للعدم فيه مصداقاً.

على أنّ العدم يستخدم استخداماً مجازياً باعتبار آخر، و ذلك حينما لانرى وجود شيء معين فى الخارج. ففى هذه الحالة، ستكون النقطة المقابلة لذلك الوجود، الذى ليس سوى خلوّ العالم الخارجي من ذلك الوجود، هى الشيء الذى ملأ فراغ ذلك الوجود و حلّ محله. وفق هذا الاعتبار يعد العالم الخارجي وعاء للوجود و للعدم على السواء. كما يكتسب فيه العدم صفة «نفس الأمرية»، و تكون الوجودات الخارجية مصاديق (أي مصاديق العدم).

و نظراً لهذين الاعتبارين يجب القول: بما أنّ الوجودات التدريجية تفتقر لأيّ شكل من أشكال الثبات، لذا يمكن فى إطارها القول بامتزاج مجازي للوجود و العدم يسمّى «الصيرورة». بيد أنّ هذا التركيب ليس من سنخ التركيب الواقعي لعنصرين، بل ليس بتركيب أساساً، إنّما هو وجود سيال، و فيه يطرح العدم على نحو مجازي. و يجب التنبّه أنّ مثل هذا العدم لا ينقض الوجود، و لا يفضى تالياً إلى دحض قانون امتناع اجتماع النقيضين الذى يعد من بديهيات الفلسفة.

الحركة الطبعية و الحركة القسرية

١. فى تصنيف من التصانيف، يقسم الحكماء الحركة إلى طبعية و قسرية، فيصرحون أنّ الجسم إذا تحرك، إمّا أنْ تكون حركته هذه من طبعه أو ليست من طبعه. الحركة الطبعية هى التى تحصل حتى لو تركوا الجسم لحاله و لم يسلّطوا عليه أيّ عامل خارجي يحركه. أي أنّه يتحرك بطاقة داخلية و ميل ذاتي. و الحركة القسرية هى الحاصلة نتيجة عامل خارجي يؤثر على الجسم و يحركه.

والمائز الأهم بين هاتين الحركتين هو إمكانية دوام الأولى و انقضاء الثانية. تستند هذه النظرية إلى عدة أصول:

١. ما من ظاهرة يمكن أن توجد من دون عامل مؤثر (أو علة).

٢. الحركة ظاهرة، لذا لابد لها من محرك.

٣. ليس ثمة جسم فى العالم يخلو من ميل طبيعي لضرب من ضروب الحركة. و الجسم المطلق، أي الخالى من ميل مباشر للحركة أو من قوة على الحركة أو من طبعية متحركة، غير موجود بتاتاً.

٤. الفاعل المباشر لكل حركة، سواء كانت طبعية أو قسرية، هو الطبيعة ذاتها. و كل ما فى الأمر هو أنّ الحركة الطبعية تنجم عن الطبيعة الأولية للجسم، بينما الحركة القسرية تقتضيها الطبيعة الثانوية للجسم.

٥. تعزى عدم ديمومة الحركة القسرية إلى أنّها بخلاف الطبيعة الأولية للجسم. فضلاً عن أنّ الحركة تستلزم الاصطدام بالعقبات. فإذا كانت الحركة طبعية، و قوة العقبات أقل من قوة الطبيعة استمرت الحركة. أمّا إذا كانت الحركة قسرية، فبلحاظ أنّ الجسم يتحرك بتأثير عامل خارجي، و العقبات تعمل بالاتجاه المضاد لهذا العامل، فإنّ مفعوله سيتبدد تدريجياً، و يعود الجسم إلى حاله الأوّل.

٦. وفقاً لمعطيات الفيزياء الحديثة، تراجع قانون حاجة الحركة إلى قوة محركة (و هو ما ذهب إليه أرسطو، و هيمن قروناً على مناخ الفلسفة و العلوم) لصالح قانون «الجبر فى الحركة» الذى يعد من قواعد الفيزياء النيوتنية، و القاضي بأنّ الجسم لا يحتاج لعامل محرك للحركة ذاتها، لأنّ سمة الأجسام أنّها تحتفظ بحالتها اضطراراً إلى الأبد، لكنّها طبعاً تحتاج عاملاً خارجياً لتغيير وضعها الذى هى عليه. بمعنى أنّ تأثير القوة الخارجية يدخل لتغيير حركة الجسم، أي تسريعها أو إبطائها أو تغيير اتجاهها. و بعبارة ثانية، لاصلة بين القوة و الحركة فى أصل الحركة، إنّما هى فى تغيير حالة الحركة.

و باختصار، يتسنّى عرض التباين بين الرؤيتين كما يلي:

١. ذهب القدماء من المفكرين إلى أنّ الحركة بحاجة إلى محرك (قوة) لاستمرارها، و ما دامت تلك القوة فاعلةً، استمرت الحركة على حالها.

٢. أكد الماضون أنّ بعض الحركات (الحركات القسرية) لا تدوم، بينما يثبت العلماء المعاصرون أنّ طبيعة الجسم هى الدوام على الحالة التى هو فيها ما لم يواجه قوة خارجية تغيّر من حالته.

ولحل الاختلاف الأوّل، بالإمكان القول أنّ القدماء أرادوا القوة الداخلية بينما قصد العصريون القوة الخارجية. و عليه فالنتيجة واحدة و التفسير مزدوج.

أمّا حل الاختلاف الثانى، فيستوجب إيضاحاً تاماً لرؤية الماضين بشأن عدم دوام الحركة القسرية. هل المراد أنّ الحركات القسرية على الإطلاق غير مستمرة، أمّا أنّ المقصود عدم استمرار الحركات القسرية الانتقالية التى تواجه عقبات و عوائق؟

نظرية الحركة الجوهرية عند ملاصدرا
فى سياق الفكر الإسلامي

حسن محمود عبداللطيف الشافعي[1]

هدف هذه الورقة هو إلقاء الضوء على هذه الفكرة المحورية لدى فيلسوف شيراز المتأله و حكيمها الربانى صدرالدين (ت ١٠٥٠ هـ) و مكانها من السياق الفكري فى العالم الإسلامي سباقا ولحاقا، على نحو يبرز بعض أصولها لدى أسلافه الفكريين، وبعض آثارها لدى اللاحقين، اعتماداً على واسطة العقد فى أعماله الفلسفية *الأسفار* الجامع لجوانب حكمته المتعالية فى أسفاره العقلية وبعض ما دار حولها من دراسات.

١. المفكر و منهجه

يتفق الدارسون على تفرد صدرالدين بالقول بنظرية «الحركة الجوهرية»؛ و على استقلال شخصيته الفلسفية بوجه عام. ولعل ذلك يرجع إلى المنهج الفكري الذى سلكه وإلى تصوره لطبيعة العمل الفلسفي؛ و من ثم كان علينا فى تناول هذه النظرية و مكانها من فكره وإنتاجه الفلسفي بخاصة، ومن تطور الفكر الإسلامي بعامة، أن نعرض أولاً لمنهجه الذى انعكس بوضوح فى أفكاره وتمثل بوضوح أيضاً فى شخصيته الفكرية ومسلكه الواقعي.

---

١. أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دارالعلوم جامعة القاهرة، و رئيس الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام‌آباد و عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

غير أننا نود في البداية أن نذكر أنّ المنطلق الأساس الذي تبدأ منه هذه الورقة، والذي تطمع في أن تلقي عليه بعض الضوء في الوقت نفسه، هو استمرارية الفكر الإسلامي بروافده المتعددة مشائية و كلامية و صوفية و غيرها، و ترابطه الذاتي بوشائج ظاهرة أو خفية، واطراده التاريخي على ما قد يعرض له ـ في أطواره المتعاقبة ـ من ضعف أو قوة، حتى لنكاد نزعم ـ بلغة الملاصدرا ـ أنّ لهذا الفكر، ككل فكر فلسفي لأية حضارة أو أمة، ذاتيته المستقلة المتميزة، و حركته الجوهرية المطردة، التي قد تقوى و تشتد؛ فتتألق ذاته و تستحكم، أو تضعف وتتوانى؛ فيضمر وجوده وتقل فاعليته، و لكنه لا يتوقف أو يموت. ومن ثم فنحن نختلف جوهرياً و من حيث الأساس و المنطلق مع من يقول ـ في دراسته عن الملاصدرا: حين كانت جنازة أبي الوليد بن رشد تعبر مضيق جبل طارق لتودع مسقط رأسه في أسبانيا، كانت الفلسفة الإسلامية تطوى صفحة الختام من سفرها الحافل.[١] وأحسب أنّ مجرد اجتماعنا هذا، وبعد نحو أربعة قرون من رحيل الملاصدرا، يؤكد في حد ذاته أنّ الفلسفة الإسلامية ما تزال حية تواصل أسفارها الأربعة في دورات متعاقبة مطردة، وأنها لم تقل بعد كلمتها الأخيرة في شئون الحياة والإنسان من خلال نظرتها الخاصة إلى الوجود، وإن كان فيلسوف شيراز قد افتتح في حياتها دورة جديدة ما تزال تصبغ بآثارها معالم هذا الفكر حتى القرن الأخير.

أ) من المعالم البارزة في منهج الشيرازي نظرته إلى الفلسفة على أنّها العلم الكلي الذي يستهدف معرفة الوجود على ما هو عليه. وإثبات ذلك بالبراهين لا أخذاً بالظن والتخمين، بقدر الوسع الإنساني؛ لكنّها لا تقف عند حد المعرفة البرهانية بل تتضمن «مباشرة عمل الخير... مما به نظام المعاش ونجاة المعاد» كما يقول في مقدمة *الأسفار*.[٢] ثم يضيف مستشرفا قول بعض المحدثين: إن مهمة الفلسفة ليست تفسير الوجود فحسب بل تغييره أيضاً: «لايخفى شرف الفلسفة من جهات عديدة منها أنها صارت سبباً لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، بل سبباً لنفس الوجود؛ إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لايمكن إيجاده وإيلاده...»[٣] فالجانب العملي من التفلسف هدفه استيلاد الوجود و عمارة الكون سعياً إلى النجاة في الآخرة.

ب) ويتميز ملاصدرا بأنه قد استطاع إلى حد كبير أن يجمع في تناسق و تكامل بين التفلسف العقلي في تياره المشائي وأصوله الإغريقية، والعرفان الصوفي في نزعته الإشراقية لدى السهروردي الحلبي وتراثه التربوي والفكري الأكثر أصالة لدى ابن عربي وغيره، والنظر الكلامي لدى أعلامه البارزين عن طريق شيخيه العاملي والداماد وبخاصة لدى نصير الدين الطوسي، بل وَحَّد بين هذه الروافد كلها في مزيج فكري يتدفق في وضوح وقوة في *الأسفار* وغيره، وذلك أنّ الرجل كان يؤمن بأنّ حقيقة الوجود تحتاج – في إدراكها والبرهنة عليها – إلى مجموع هذه المناهج المعرفية جميعاً.. تحتاج إلى الوحي أو الدين، وإلى العقل أو الفلسفة، وإلى الإلهام أو التصوف، وأنّ من القصور والخطر الاكتفاء بواحد منها عن غيره، فهو يلوم

المقتصرين «علـى مجـرد الأنظار البحثية، التي ستلعب بالمعولين عليها الشكوك، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق... كلما دخلت أمة لعنة أختها».[٤] كما أنّ المقتصرين على الذوق والوجدان قـد يخطئ كشفهم أو يعجزون عن إثباته بالبراهين ... «إنّ من عادة الصوفية الاقتصار على الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً و لاتذكره في كتبنا الحكمية.»[٥] «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء، والمليين من العرفاء».[٦]

ح) ومن سمات منهجه كذلك التمسك بالاستقلال الفكري، وغلبة الروح النقدية التي هي أبرز سمات التفلسف، ومن يقرأ *الأسفار* أو غيره من مؤلفاته يجده مشحوناً بنقد كبار الفلاسفة من القدماء اليونانيين أو المشائين المسلمين، أو المنسوبين إلى العرفان من المتألهين، و كما يقول واحد من دارسيه:

> فإنّ أيّ فيلسوف – مهما بلغت القرابة منه – معرض عنده لأن يهاجم وتنقد آراؤه. وعلى الرغم من أنّه يذكر في جملة الفلاسفة السينويين فإنّ آراء ابن سينا نوقشت في كتبه على نطاق واسع، كما نوقشت وهوجمت أفكار السهروردي إمام الإشراقيين، ورد الشيرازي على المشائين والرواقيين والذريين ومتكلمي الإسلام من معتزلة وأشاعرة...[٧]

ولولا هذه الروح النقدية لما استطاع الرجل و قد جاء بعد ألف سنة من تراكم التقاليد الفكرية في البيئة الإسلامية، وفي دور من الوهن الفكري والجمود النسبي، أن يخرج من إسار السابقين، وأن يستشرف أفقا إبداعيا يبلغ فيه ما بلغ، وبخاصة في اكتشاف تلك النظرية في «الحركة الجوهرية» التي بنى عليها مذهبه، واستثمرها في حل كثير من المعضلات الفكرية التي حيرت أسلافه، وهو نفسه يستشعر ثقل التقليد الفلسفي السائد، وغرابة الخروج عليه، وغربة من يقدم على ذلك: «وإنّي لاأبالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور، بل المسافر يفرح بها ويفتخر: فإنّ الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذي هو مسقط رؤوسهم وأرض ولادتهم وأول منزل وجودهم، وإنّما يسافر منه ويهاجر الآحاد منهم دون الأعداد».[٨] ولا محل لاتهام الرجل بالغرور أو النرجسية إذا ما استحضرنا الجو الفكري الذي كان يعانيه ويطيل الشكوى منه.[٩]

د) لهذه الملامح التي برزت في شخصيته الفكرية أكثر من أسلافه ـ ممن يشاركونه فيها أو في بعضها ـ وبخاصة اعتزازه بالشريعة الإسلامية، والتزامه بها في حياته الشخصية والفكرية، وحنينه الدائم إلى بيت الله الحرام، وإلى مثوى نبيه ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ و نفوره من كل ما ينافي الكتاب والسنة... «حاشا الشريعة الحقة الإلهية أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة».[١٠]

إنّ شخصية الحكيم الشيرازي تتميز بالزهد والشوق، بالزهد فى الدنيا والشوق إلى مرضاة الله؛ فبدونهما لايمكن لمفكر حساس نشا فى بيت مترف أن يفرض على نفسه الهجرة الفعلية بعد أن ألزمها الهجرة العقلية، وأن يصبر على ذلك عقدا من السنين أو يزيد، وأن يرحل ماشيا سبع مرات إلى بيت الله الحرام، وأن يصبر على وعثاء السفر وشدائده وهو ابن السبعين –او ناهزها – حتى يسلم الروح فى الحجة السابعة بمدينة البصرة؛ فعسى أن يكون ممن قال الله تعالى فيهم: ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله﴾(سورة النساء / ١٠٠). لقد ورث الرجل هذه الروح التقية بقوة التزامه واتساق أحكامه لتلاميذه من بعده، فلم يعد أحد يتكايس بالتمسح فى الفلسفة وإظهار الزندقة كهؤلاء الذين أثاروا غضب الغزالى من قبل فهاجم الجميع، بل يرى بعض الباحثين أنّ هذا المنهج الذى وصفنا بعض معالمه آنفاً قد أنشأ مدرسة جديدة ثالثة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية بعد الحكمة المشائية، والحكمة الإشراقية، هى مدرسة الحكمة المتعالية وسبيل الوصول إلى الحكمة المتعالية[١١] هو –كما يوضح فى *الأسفار*[١٢] – : إحكام القوانين الفلسفية، والإمعان فى الرياضات الروحية، وحسن فهم النصوص القطعية.

والحكم على هذا المنهج وآثاره لاينبغى أن يغفل السياق الثقافى والظروف الموضوعية التى نشأ فيها، والطبيعة الروحية التى تميزه، والرسالة الإنسانية التى يحملها، فيخضعه –كما فعل بعض الكاتبين –اعتسافاً لمقاييس مادية أو نظرات أيدولوجية:

> إنّ الفلسفة الإلهية ابتداء من أفلاطون وأفلوطين ومروراً بالقديس أوغاسطين والأكوينى، وبالسهروردي حتى الميرداماد وتلامذته لم تقدم للفكر البشري غير المخاريق اللفظية والمعميات...ومن الهذيان المرفوض أن تقام الضجة لفيلسوف أو لآخر لأنه أقام صرحاً جديداً للميتافيزيقا .. ما دامت الميتافيزيقا عاجزة عن أن تكون أداة لفهم العالم أو تحويله، وهو عجز يكمن فى طبيعة هذه المعرفة القائمة على المستحيل.[١٣]

فهذا الحكم على تيار كامل فى الفكر الإنسانى بالمخرقة اللفظية، وعلى أية حفاوة بأصحابه بأنّها ضرب من الهذيان أمر نتوقف عن التعليق عليه؛ لكنّه يمارس للأسف الشديد من قوم يصفون أنفسهم بالالتزام المذهبى.

٢. النظرية وتطبيقاتها

أ) كان الفلاسفة قبل صدرالدين _ متأثرين بأرسطو _ يقولون بحصول الحركة فى مقولات أربع فقط، كلها من قبيل الأعراض؛ هى الكم والكيف والأين والوضع؛ الأولى بالنمو والذبول، والثانية باستحالة الصفات؛ والثالثة بالانتقال فى المكان، والأخيرة باختلاف نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض مع بقاء الكم والكيف والأين ثابتة على حالها. و كان

صدرالدين يقول بحدوث الحركة فى الجوهر أيضاً بالاشتداد والضعف، بل اعتبر ذلك أهم أنواع الحركة، وبنى مذهبه الفلسفي على هذا الأساس، فجاءت حلوله للمشاكل والمعضلات الفلسفية متأثرة بهذه النظرية التى تفرد بها، والتى حدس بها بعض القدماء من الإغريق والمسلمين ولكن أحداً لم يصرح بها ولم يفصلها تفصيلاً، ولم يستولد منها حلولاً لكثير من المشكلات الوجودية كما فعل الملاصدرا – رحمه الله، وهى خطوة – رشحته لها روحه النقدية ونزعته الإبداعية وتحرره العقلي، وإلهام الله تعالى، كما يخبرنا هو[١٤] – نحو جدل كونى أو صيرورة وجودية، تدخل الحركة فى صميم الوجود وبنيته الداخلية، لا صفاته وأعراضه فحسب كما التزم أسلافه، وقد مالت الجدلية الحديثة إلى مثل مقالة الملاصدرا غير أنها انتهت إلى نزعة مادية بعد أن بدأت مثالية كونية.[١٥]

ب) تقوم نظرية «الحركة الجوهرية» لدى فيلسوفنا على مبدأ «أصالة الوجود»، وأنه هو المتحقق فى الخارج وليست الماهية إلا انتزاعاً عقلياً منه أو انعكاسا ذهنيا له، والمتحرك فى الحركة الجوهرية هو الوجود الشخصي للشيء، وللشخص أثناء تحركه حدود و مراتب تزول مع بقاء الشخص نفسه، والمتبدل إنّما هو خصوصيات تلك الحدود، فموضوع الحركة لايزول بحصولها، وقد كان هذا أهم اعتراض وجهه المشاؤون والإشراقيون إلى وقوع الحركة فى الجوهر وإفضائه إلى انقلاب الماهيات، ولذا عنى الشيرازي بالرد عليه بالبرهان *وبالقرآن* وبأقوال بعض أئمة العرفان _ كما سنعرض له بعد قليل _ أي أنّه يستخدم فى مواجهتهم كل أدوات الحكمة المتعالية. والواقع أنّ هذا الاعتراض و غيره يرجع إلى مبدأ «أصالة الوجود» الذى قال به حكيمنا وأنكره المشاؤون والإشراقيون لما جروا عليه من التفرقة بين الماهية والوجود فى غير الواجب.[١٦] وأنّ الوجود يطرأ على الماهية أو يلحق بها، وهذا هو السر فى احتدام المناقشة مع هاتين الطائفتين من المفكرين من جانب الشيرازي، بينما يصرح بالأخذ عن المكاشفين وأهل التصوف فى أكثر من مقام كما سنعرض له إن شاء الله.

ج) المقصود بالحركة هو التجدد والخروج من حالة إلى أخرى، وهو إنّما يقع فى الصور أو يظهر أثره فيها لا فى المواد عادة، وهو يشمل عنده مطلق التغير الذى يتضمن الكون والفساد الذى أخرجه المشاؤون ومن وافقهم من مفهوم الحركة إذ اعتبروه دفعياً، وهم قصروا الحركة على التغير التدريجي.[١٧] فالتغير فى الجوهر سواء كان بالكون والفساد بخلعه صورة نوعية ليلبس صورة نوعية أخرى، أو بالاشتداد أو بالضعف فى الوجود مع بقاء الصورة النوعية هو من قبيل «الحركة الجوهرية» وإنّما يظهر أثره للعيان فى صورة الموجود:

تكلمنا فى نصوص المرحلة الرابعة التى فى مباحث القوة والفعل وأحكامهما، وأحكام الحركة والسكون، ونحو وجود الطبيعة التى هى العلة القريبة للحركة، سيما الفصل

المعنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت، وفصل إثبات الحركة في الجوهر، والذب عن الاشتداد الجوهري في الجواهر المادية.(١٨)

وهذا يدلّ على أنّ الاشتداد حاصل في عنصرى المادة والصورة وإن ظهر أثره في الصورة الوجودية. وتلك الحركة الوجودية مستمرة، فالعالم كجدول ماء متدفق كما قال القدماء، ولكن الوجود واحد ومراتبه متعددة، وبسيط الحقيقة وصرف الوجود هو كل الأشياء؛ إذ هي متمتعة **بهذا الوصف بحسب نصيبها منه أو مشاركتها فيه وكلها تسعى نحو كمالها المقدور... ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾**. (سورة الحجر/٢١). فالحكمة سلطان هذا الإنزال الإلهي؛ وهو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها.(١٩) هذه المشاركة في الوجود والسعي نحو الكمال فيه عملية دائمة ومستمرة، ويستلزمها الجود الإلهي والواقع الكوني في وقت معاً.

د) أما عن تطبيقات هذه النظرية، في فلسفة الملاصدرا، فهي متشعبة تند عن الحصر، وتكاد تستوعب فكره الفلسفي كله إلهياً و طبيعياً، نظرياً وعملياً، والأسفار مجلى واضح لهذا التطبيق، ولكنا نقتصر فيما يلي على بعض الأمثلة:

١) فمن ذلك «مشكلة خلق العالم» إذ ينتقد الملاصدرا قول المشائين بأنّ الخلق غير زماني و العالم قديم مساوق لبارئه في الوجود وإن اعتمد على هذا البارئ كعلة له في وجوده، كما ينكر ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أنّ الخلق من العدم المحض تم في زمن، و من ثم فالعالم حادث، ولا يرضى بما انتهى إليه أستاذه الداماد من حل يتمثل في القول «بالحادث الدهري». ويقول في مقابل ذلك كله بالحدوث الزماني، و أنّ الخلق يتم في الزمان بصفة مستمرة من خلال الحركة الجوهرية، فيتجدد وجود الكون في كل لحظة ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾ (سورة ق / ١٥). والجديد إنّما يعتمد في ظهوره على السابق عليه، أي أنّ الكائن يقوم على أنقاض الفاسد في نفس اللحظة. على أنّ الزمان وإن كان مقياس الحركة كما قال أرسطو: لكنّه ليس مقياساً لدورات الفلك كما ظن أتباعه المشاؤون، وإنّما هو عند الملا مقياس للحركة الجوهرية التي هي مظهر لتعشق الأجرام السماوية لمحبوبها الخالق، وسعيها للتشبه به والاقتراب منه. ومن ثم فمفهوم الزمن والأحداث الكونية التي تحدث فيه علواً وسفلاً متأثر بمفهوم الحركة الجوهرية كما هو ظاهر.(٢٠) ومفكرنا يرى أنّ هذا القول أقوى برهاناً. وأقرب في الوقت نفسه لظواهر الشرع كقول النبي صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن بدء الخلق (كان الله ولاشيء غيره).(٢١)

٢) وكما حل مشكلة المبدأ على طريقته وطبقاً لمقتضيات نظريته، فهو كذلك يتناول مشكلة المعاد، حيث يرى أنّ العالم المادي إلى دثور وزوال، لأنّ المتغير لايبقى على حال، وإذا كان التغير في العالم نافياً للبقاء بلا نهاية فهو كذلك يوجب له البداية؛ فالمتغيرات لها أوّل وآخر.

غير أنّ الذى يفنى هو عالم المادة، أما العالم العقلي فيبقى، وهو يوافق المشائين فى خلود الجانب العقلي من النفس، ولكنه يفارقهم فى قوله بخلود القوة الخيالية أيضاً، أما قواها المادية البنائية أو الحيوانية فتفنى، وإن كانت اللذائذ والكمالات المرتبطة بها تبقى مدركه بقوة داخلية للنفس بلا حواس، وهو يقول: إنّ النفس «إذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها فى التجوهر الذى لها إلى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد؛ فهى مادية الحدوث مجردة البقاء»[٢٢] **فهى عندئذ لا تذوق الموت بوصولها إلى حال التجرد من خلال الحركة الجوهرية، بعد أن** كانت مادية كنطفة ثم نباتية كعلقة ثم حيوانية بعد ذلك إلى أن تصير إنسانية حين تولد... وتواصل التجوهر أو الاشتداد الوجودي ذاتياً حتى تتجرد فتحقق الخلود ولاتذوق الموت، والشيرازي يخالف المشائين أيضاً فى قولهم بنفي حشر الأجساد، ويقر بما أفاده الشرع من معاد للنفس والبدن، وإن كان يرى أنّه لابد من مشابه لهذا البدن الدنيوي تكتسي به النفس بقوة من داخلها عند الحشر[٢٣] والسهروردي يقول بفناء النار بعد انقضاء مدة العذاب، وأنّ أهلها يواصلون الحركة الجوهرية فيها، ويعودون فى النهاية إلى الأصل الأوّل بعد تطهرهم ﴿ألا إلى الله تصير الأمور﴾ (سورة الشورى/ ٥٣) وهو يتابع فى ذلك ابن عربى –كما يصرح –[٢٤] ويستأنس له بقول الله –سبحانه– ﴿... لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ماشاء ربك﴾ (سورة هود /١٠٦ – ١٠٧) والرجل لاينفرد بهذا الرأى بل قال به من قبل ابن عربى والجهم بن صفوان و أبى الهذيل العلاف ثم نُسب إلى ابن تيمية، وقال به تلميذه ابن القيم وآخرون من الإسماعيلية وغيرهم[٢٥] ولكن ذلك آثار عليه من النقد الجارح والحكم الجائر بل من السخرية والزراية من بعض الكاتبين[٢٦] ما لا نرى له مسوغاً على الإطلاق.

لقد استخدم فيلسوفنا نظريته الأثيرة فى مجالات عديدة أخرى، منها مسألة العلية ومسألة العلم الإلهي ومسألة العلم الإنسانى وجوانب أخرى من علم النفس، ولعل فيما قدمناه من أبعاد النظرية ومجالات تطبيقها ما يكشف عن خصوبتها، وإمكاناتها الفلسفية، وتمكن الشيرازي من استخدامها على نحو يثير التقدير والاحترام حتى من هؤلاء الذين لايوافقونه الرأي ولنخلص الآن إلى تناول النقطتين الباقيتين: مصادر النظرية، وآثارها فى اللاحقين، كما وعدنا فى مفتتح هذا البحث، وبالله التوفيق.

٣. عن مصادر النظرية

إنّ البحث عن المصادر التى تأثر بها المفكرون والكتاب، وخاصة فى أعمالهم المتميزة أو أفكارهم المحورية، مثار خلاف بين الباحثين والنقاد، خشية أن يتخذ أداة لإنكار أصالتهم أو المساس بها،[٢٧] لكن أصالة الحكيم الشيرازي وعبقريته فيما يعتقد صاحب هذه الورقة، فوق

أن ينال منها مثل هذا البحث، وهى موضع التسليم حتى ممن يشتدون فى نقد الملاصدرا[٢٨] وما الليث إلا مجموعة خراف مهضومة كما يقول رجال النقد المقارن.

وعلى كل حال فقد أراحنا صدرالمتألهين بذكر مصادره أحياناً على وجه الإشارة المجملة وأحيانا على جهة التصريح فى كثير من أفكاره التى أفاضت عليها عبقريته الخاصة أصالة لاتنكر بتحويرها أو تطويرها أو الإضافة إليها أو استيلاد الجديد منها مما لم يخطر على بال أصحابها السابقين، وفى فكرة محورية وجديدة تماماً كفكرة الحركة الجوهرية، على النحو الذى جاءت به حجرَ أساس فى بناء مذهب متكامل، وخرق بها صاحبها إجماعاً يكاد يكون معتمداً فى البينة الفكرية التى عاش فيها، بل فى التاريخ العام للفكر الفلسفي كله. ليس لأحد أن يتخوف على الأصالة والذاتية، فليسا فى الحقيقة موضع جدل أو خلاف، والخلاف إنّما هو فى تعيين هذه المصادر، وبيان أيها أكثر تأثيراً فى توليد هذه الفكرة أو النظرية. وفيما تيسر لى الإلمام به من آراء فى هذا الموضوع هناك اتجاهان للباحثين فى هذا الموضوع:

١. اتجاه السيد هادى العلوي الذى أشار مجرد إشارة إلى أنّ الملاصدرا قد تأثر بمذهب بعض الصوفية فى وحدة الوجود. وأنّ قوله بالوجود الواحد وسريانة فى الموجودات وأنّ بسيط الحقيقة كل الأشياء هو من مظاهر هذا التأثير الذى كفره به بعض علماء الشيعة، هو فى الوقت نفسه من أسس كتابات الملا نفسه، مع أنّه يعرض فى شراسة ألمحنا إليها لموقفه من مسأله فناء النار (وهو ينسب إليه إلغاء عقيدة العذاب الأخروي مع أنّه لم يقل بذلک) ويصرح بأنّه تأثر فيها بكل من الجاحظ وابن عربى، وهذا يدلّ على أنّه قد اطلع على ما كتبه الملاصدرا فى *الأسفار* فى أكثر من موضع وصرح فيه بالأخذ عن «أئمة الكشف والشهود من أهل هذه الملة البيضاء فى تجدد الطبيعة الجرمية الذى هو ملاك الأمر فى دثور العالم وزواله».[٢٩] وصرح فيه باسم ابن عربى و نقل بعض نصوص *الفتوحات المكية*، على أنّه فى مواضع أخرى من *الأسفار* يصرح بأخذه عن ابن عربى. وقد يسميه أحياناً الشيخ الأعرابى، وقد يدرجه ضمن أئمة الكشف، ويحدد فى بعض هذه المواضع أرقام الأبواب فى *الفتوحات*، وينقل بعض نصوصها المتعلقة باشتداد وجود الصورة شدة بعد شدة حتى تصير الصورة البرزخية أخروية، وهو المعنى الذى عبر عنه من قبل يتجدد الطبيعة الجرمية: فمن ذلك على سبيل المثال قوله: «قال صاحب *الفتوحات المكية* فى الباب الخامس والخمسين وثلاثمائة منها: والموت بين النشأتين حالة برزخية... فإنّ مدة البرزخ من النشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين فى بطنها ينشئه الله نشأً بعد نشأً، فتختلف عليه أطوار النشئات إلى أن يولد يوم القيامة...»[٣٠] وفى موضع آخر ينقل عن *الفتوحات* وبعض شراح *النصوص* بشأن انقطاع عذاب أهل النار بعد استيفاء ما يستحقون من العذاب بحسب عدل الله ـ تعالى ـ ورحمته، وهو الموضع الذى يشير إليه الأستاذ العلوي،[٣١] وكان أجدر به أن يأخذ بمن ذكره صاحب النظرية

صراحة ضمن أسلافه الفكريين الذين سبقوه في القول بما يشبه الحركة الجوهرية، لكنّه تلقف الفكرة وطورها، وجعلها أساس الوجود و تغيراته في النشأتين الأولى والآخرة، لا في الآخرة فحسب، وبنى عليها مذهباً كاملاً بعبقريته الخاصة التي لايضيرها الإفادة من الآخرين.

على أنّ الأستاذ العلوي إذ يهمل دور ابن عربي في الإيحاء بفكرة «الحركة الجوهرية» يفيض في بيان تأثر الملاصدرا بهيراقليطس وبإخوان الصفا وابن مسكوية،[٣٢] ونحن لاننكر إمكان إسهام هؤلاء في توجيه النظر يوجه عام لدى فيلسوفنا إلى ظاهرة التغير في المكون، و أنّ العالم تيار متدفق و صراع متوتر دائم بالنسبة إلى هيراقليطس، وأنّ أنواع الموجودات لدى إخوان الصفا وابن مسكوية متراتبة في نفس معين أو سلم وجودي وإن لم يقولوا بالتحول النوعي كما قال التطوريون المحدثون. وقد استعان صدرالدين بهذه الفكرة وإن كان قد طورها إلى حد كبير، وهي في تقديري فكرة جزئية في بناء نظرية أو بالأخرى أداة استدلالية فقط على ما يرمي إليه من التحول الوجودي والحركة الجوهرية.

٢. أما الاتجاه الآخر[٣٣] فهو الذي يعتبر ابن عربي أول من شق الإجماع الذي انعقد لدى المشائين والإشراقيين والمتكلمين والصوفية الذي عرضوا لمسألة الحركة، وسلموا بالإرث الأرسطاليسي الذي أشاعه المشاؤون المسلمون في البيئة الفكرية في نفي حصولها في الجوهر وأنّ هذا هو السر في إحساس حكيم شيراز بالدين للشيخ الأعرابي الحاتمي الطائي، الذي نشأ في الأندلس، وعاش في قونيه، وثوى في سفح قاسيون بدمشق عام ٦٣٨ هـ فجاء صدرالمتألهين بعد أربعة قرون ليتوفر على فكرته ويسبغ عليها من عبقريتة ما يحولها إلى نظرية كاملة بل يجعلها أساساً لمذهب فكري أصيل متكامل، وإذا صرح الملاصدرا بمصدر إلهامه فليس لنا إلا أن نردد:

إذا قالت حزام فصدقوها   فإن القول ما قالت حزام

۴. عن آثار النظرية فلسفة خودي لدى إقبال

لم يكن العمل الفلسفي، والإبداع المتميز لحكيم شيراز صرخة في واد، بل تجاوبت أصداؤه في أنحاء العالم الإسلامي، و إن لم ينل – في اعتقادي – بعد ما يستحق من حفاوة فكرية واستجابة جادة.

وقد كان الأثر الواضح – بطبيعة الحال – في موطنه فارس: فالرجل – كما يقول دارسوه – جرى أن يوضع في مصاف الأعلام الذين يضمهم سجل الحياة الفكرية في العالم الإسلامي كالفارابي وابن‌سينا والغزالي ونصير الدين الطوسي والسهروردي وابن‌عربي،[٣٤] فقد اجتمعت في شخصيته الفكرية كل الروافد الفكرية التي زخر بها هذا العالم حيث توحدت وتألفت واشتد وجودها واستحكم وخرجت زاداً فكرياً جديداً أسهم فيما بعد في مواجهة هجمة العلم

الحديث ذي النزعة المادية فى إيران خلال الفترة القاجارية بل ساعد على حفظ التقاليد الفكرية الإسلامية فى نطاق أوسع من العالم الإسلامي حتى اليوم.[٣٥]

أما خلفاء الرجل الأمناء على تراثه من تلاميذه وأتباعه فمن أبرزهم: ملا محسن الفيض، والشيخ عبدالرزاق اللاهيجي، والقاضي سعيد القمي، والشارح الكبير حاجي ملاهادي السبزواري، وملا على النوري أحد شراح *الأسفار*، وملا إسماعيل خاجويى من شراح *الأسفار* أيضاً وملا على مدرس زونوزى والشيخ محمد هيداجي والشيخ محمد حسين الأصفهانى والشيخ محمدرضا المظفر، الذين حفظوا تراث شيخهم شرحاً.

ولكن الاستجابة الجادة البارزة – فيما أقدر – على الصعيد الفلسفي خارج إيران لإقبال وبخاصة نظريته المشهورة فى« الذاتية» التى تحمل ملامح واضحة من نظرية «الحركة الجوهرية» والتى أصدر منها بالفارسية أول دواوينه الكاملة المطبوع عام ١٩١٥ م بعنوان «أسرار خودي» ثم ألحق بها المنظومة أو الديوان المكمل لها «رموز بيخودي» عام ١٩١٨ م، ويلخص إقبال بلغته مقصوده من فكرة الذاتية: «إنّ لذة الحياة مرتبطة باستقلال أنا»، و بإثباتها وأحكامها وتوسيعها»[٣٦] ويؤكد إقبال فى عدة مواطن أنّ جوهر الذات هو التوتر الدائم، و التطور المستمر بمواجهة البلاء ومكابدة الفتن حتى بعد الموت: وعلى هذا فالخلود لاتناله بصفته حقا لنا، وإنّما نبلغه بما نبذل من جهد شخصي، والإنسان مرشح له لاغير... فإنّ الموت يكون مجازاً لاغير إلى البرزخ الذى جاء وصفه فى *القرآن*. وتصرح كتب الصوفية بأنّ البرزخ حالة من الشعور تتميز بتغير فى موقف النفس إزاء الزمان والمكان وهو أمر غير مقبول.. وليس فى الإسلام لعنة أبدية، ولفظ الأبدية الذى جاء فى بعض الآيات وصفا للنار يفسره *القرآن* بأنّه حقبة من الزمان... وعلى هذا فالنار كما يصورها *القرآن* ليس هاوية من عذاب مقيم بسلطة إله منتقم، بل هى تجربة للتقويم قد تجعل النفس القاسية المتحجرة تحس مرة أخرى بنفحات حية من رضوان الله.[٣٧]

أليست ملامح «الحركة الجوهرية» وبعض تطبيقاتها واضحة فى هذا المثال الأخير، الذى يعكس نفس الفكرة التى صرح بها صدرالدين من قبل بشأن الموت و البرزخ وأبدية النار، والتى ناله بسببها مثلُ ما نال إقبالا فى هذا الصدد.

نعم إنّ إقبالا لايصرح بتأثره بالملاصدرا فى هذا الصدد، أو فى مجمل فلسفة الذاتية، وإن كان يعرف الملاصدرا ونظامه الفلسفي جيدا إذ يقول عنه فى رسالته للدكتوراه (تطور الفكر الفلسفي فى إيران) مستعرضاً فترة الحكم الإيلخانى وما بعده؛ وحتى القرن السابع عشر لا نكاد نصادف بين القوم مفكراً بارزاً، حتى يطالعنا الملاصدرا أو مولانا صدرالدين شيرازى، ذلك المفكر الحاذق بنظامه الفلسفي المؤيد بمنطقه القوى المؤثر، وعنده أنّ بسيط الحقيقة هو كلّ الأشياء، ولكنّها ليست تتمثل فى أيّ شيء واحد منها على حياله، والمعرفة الحقة تتمثل فى

وحدة الذات والموضوع. ويعتقد جويينو أنّ فلسفة الملاصدرا هى مجرد إحياء للسينوية لكنّه بذلك يتجاهل حقيقة واضحة، هى أنّ مذهب صدرالدين فى وحدة الذات [يفارق مذهب السينوية].(٣٨)

لقد كان إقبال مرشحاً لهذا التجاوب الجاد مع فلسفة «الحركة الجوهرية» وصاحبها حكيم شيراز؛ فكلاهما عنى بدراسة الفلسفة فى ماضيها وحاضرها، وكلاهما ارتبط بالتصوف فكراً وتطبيقا، وكلاهما اشتغل بالكلام وتراثه على نحو ما، وكانت أولى دراسات إقبال عن الفكر الفلسفي فى إيران، وكتب أكثر دووانيه الشعرية بالفارسية كما هو معلوم، وكانت فكرة الذاتية التى غلبت عليه فى مختلف مراحل حياته وضمخت بعطرها كل إنتاجه الشعري والنقدي، هى الأخت الشقيقة لفلسفة، ولا أقول نظرية «الحركة الجوهرية» لدى صدرالمتألهين. رحمهما الله.

علـى أنّ الوشائج بين المفكرين المسلمين والمقارنة بينهما ستكون موضوعاً فيما أحسب للعديد من أوراق هذه الندوة العلمية المباركة بإذن الله ومنها فيما أعلم ورقة زميلي وأخي الأستاذ الدكتور محمد سعيد جمال الدين أستاذ الدراسات الفارسية بجامعة عين شمس وما دمت قد شرفت بذكر اسمه فليسمح لى أن أشير إلى ما ذكره فى بحثه عن إقبال بلاهور عام ١٩٧٧م أن فلسفته فى الذاتية قد ألهمت المفكر المصري عثمان أمين بفلسفته فى «الجوانيه».(٣٩)

لقد حاولت فقط أن أضع هذا الفكر السامي فى موقعه من سياق الفكر الإسلامي.

لقد كنا عالماً واحداً أيها الأخوة ـ فى الأقل على المستوى الثقافى و الفكري ـ بحيث تصدر بادرة فكرية من مفكر أندلسي يتلقفها بعد أربعة قرون مفكر إيرانى فيحيلها خلقا آخر، فيتجاوب معه بعد أربعة قرون أيضاً مفكر من شبه القارة الهندية، دون اعتبار لحواجز الزمان و المكان.

فهل نعود عالماً واحداً، فى الدنيا المعاصرة، التى يصفونها بأنّها «قرية الصغير»؟!

الهوامش:

١. العلوى، هادى، *نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازى* – ص ٢٣. ط مطبعة الإرشاد – بغداد، العراق ١٩٧١ م.
٢. الشيرازى – صدرالدين: *الحكمة المتعالية* – ٢٠/١ ، ٢١. ط بيروت ١٩٨١ م.
٣. *السابق* ص٢٢، وانظر العلوى: مرجع سابق – ص ٣٦.
٤. المظفر ـ محمدرضا: مقدمة *الأسفار* (مرجع سابق): *الحكمة المتعالية* ـ ج١ ، ص ح.
٥. *السابق* – ص ى.
٦. *السابق* – ص ط.
٧. العلوى: مرجع سابق – ص ٣١.

٨. *الحكمة المتعالية* (مرجع سابق) – ١/ ٢٧٥.
٩. العلوى: *نظرية الحركة*.... ص ٣٢.
١٠. المظفر: *مقدمة الأسفار* – ص ك.
١١. انظر المظفر: *مقدمة الأسفار* – ص ح: ل. وانظر أيضاً:
S.H.Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, 1996, Curzon Press. p.277.
١٢. *الحكمة المتعالية*: ٦ / ٢٤٦ .
١٣. العلوى: مرجع سابق – ص ٣٣.
١٤. انظر مثلا: *الحكمة المتعالية* – ٣٥/٢، ٢/٥، ٢٨٩.
١٥. انظر الشافعى – حسن: *مقدمة فى الفلسفة* – ص ٢٣٧. ط ١. دارالثقافة العربية – القاهرة، مصر.
١٦. انظر الشافعى – حسن: *لمحات من الفكر الكلام*، ص ٢٤.
١٧. انظر *الحكمة المتعالية* – ٦٧/٢ ، ٢٤٥/٦ و ما بعدها، والعلوى (مرجع سابق) – ص ٦٩: ٨١.
١٨. *الحكمة المتعالية* – ١٩٤/٦ وانظر العلوى (مرجع سابق) – ص ٦٣ ، ٦٩ و ٩٨.
١٩. *الحكمة المتعالية* – ٢٧٣/١، ١٩٤/٦، وقارن بالعلوى – ص ٧٣، ونصر (مرجع سابق بالإنجليزية) – ص ٢٨٤.
٢٠. *الحكمة المتعالية* – ٢٤٧/٦، وقارن نصر (مرجع سابق بالإنجليزية) – ص ٢٨٤.
٢١. أخرجه البخارى فى صحيحه... *كتاب بدء الخلق* – باب ما جاء فى قول الله تعالى و هو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه. بلفظ (كان الله ولم يكن شىء غيره) ١٦٦٦/٣ و كرره فى كتاب التوحيد ـ باب و كان عرشه على الماء و هو رب العرش العظيم. بلفظ (كان الله ولم يكن شىء قبله) ٢٦٩٩/٦.
٢٢. *الحكمة المتعالية* – ٢٢٢/٦، وانظر أيضا سجادى، سيد جعفر: *مصطلحات فلسفى صدرالدين شيرازى*، جابخانه دانشگاه طهران، ١٣٤٠، ٨٨ – ٩١، ٢١٢ – ٢١٤.
٢٣. *السابق*، وأيضا نصر (مرجع بالإنجليزية) ٢٨٨ – ٢٩٢.
٢٤. *الحكمة المتعالية* ٢٨١/٥-٢٨٢، و نصر ٢٩٢.
٢٥. انظر الشافعى – حسن: *لمحات* (مرجع سابق) من ٣٤٨.
٢٦. العلوى ٤٣- ٤٦.
٢٧. الشافعى – حسن: *مقدمة فى الفلسفة العامة* – مرجع سابق – ص١٧٥ – ١٧٧.
٢٨. انظر العلوى: *نظرية الحركة* (مرجع سابق) ٥٣، ١٢٥ وما بعدها.
٢٩. *الحكمة المتعالية* – ٥ / ٢٤٦.
٣٠. *السابق* ، ٣٣٦/٥ .
٣١. *السابق*، ٣٤٩/٥.
٣٢. انظر العلوى: *نظرية الحركة* – ص ١٠٧ ، ١١٨.
٣٣. انظر نصر –(مرجع سابق بالإنجليزية) ص ٢٩٢، ٢٩٤.
٣٤. *السابق* – ص ٢٩٤.
٣٥. *السابق* نفسه.
٣٦. *انظر أبحاث ذكرى إقبال المئوية*، لاهور ١٩٨٢ بحث فلسفة إقبال، منظومة *أسرار خودى*، ص ٥٤.
٣٧. محمد إقبال: *تجديد الفكر الدينى فى الإسلام*، ترجمة عباس محمود. ص ١٧٣ – ١٤١، ط القاهرة ١٩٦٨.
٣٨. انظر الشافعى حسن: و جمال الدين– محمد سعيد: *تطور الفكر الدينى فى إيران*، ص ١٢٨. ط الدار الفنية للنشر و التوزيع بالقاهرة ١٩٨٩ م.
٣٩. جمال الدين – محمد سعيد: *أبحاث ذكرى إقبال المئوية*، لاهور ١٩٨٢، بحث إقبال فى مصر – ص ١٩.

برهان الكونى فى فكر كانت والفلاسفة المسلمين

عبد الرزاق حسامي فر[1]

من البراهين المهمة التى أقيمت لإثبات وجود الله، البرهان الكونى الذى عرف فى الغالب لدى الفلاسفة المسلمين ببرهان الإمكان والوجوب. وهذا البرهان الذى قدم عنه فلاسفة بارزون تقريرات مختلفة كان له طيلة تاريخ الفكر البشري مؤيدون و معارضون. و يعد عمانونيل كانت أشهر و أهم ناقديه. وبالطبع فإنّ نفي هذا البرهان فى فكر كانت لم يكن على أساس دوافع الحادية بل من أجل الدفاع عن حرمة الإيمان كما يقول هو نفسه: «لقد وجدت أنّ من الضروري أن أدع المعرفة جانباً كي ينفسح المجال للإيمان».[1]

وفى هذه المقالة نذكر فى البدء رأي كانت حول البرهان المذكور، كما نعرض لآراء بعض من شراح فلسفته، ثم تسلط الضوء على بعض من التقريرات المهمة عن هذا البرهان فى سنن الفلسفة الإسلامية.

أ) برهان الكونى فى فكر كانت

يرى كانت أنّ القوى الذهنية المهمة للإنسان هى: قوة الإحساس، و قوة الفهم، و قوة العقل، و لكل منها مقولات متقدمة. فقوة الإحساس يعد الإدراكات الحسية لنا من خلال توظيف مقولتى الزمان والمكان المتقدمتين من جهة والمعطيات التجريبية من جهة أخرى و قوة الفهم تصنع الأحكام و القضايا من خلال تنفيذ مفاهيمها المحضة على الإدراكات الحسية و بناء

---

١. أستاذ مساعد بقسم الفلسفة فى جامعة الإمام الخمينى الدولية.

على ذلك فإنّ معرفتنا فى نطاق قوة الحس و الفهم تتحول إلى حس من جهة، و من جهة أخرى إلى مقولات الذهن المسبقة. وأما العقل تلك القوة الذهنية التى هى غير مقيدة بالشهودات الحسية والتى تعمم المفاهيم المحضة للقوة الفاهمة فى العمل للمتعالى إلى ما فوق الظواهر، و تطلقها على عالم نومين،[1] و بذلك فإنّها تؤسّس مفاهيم فوق الطبيعة هى باطلة من وجهة نظر كانت.

و العقل له مفاهيم محضة فى تأسيس ما بعد الطبيعة، و يسميها كانت بالمثل أو تصورات العقل المحض،[2] و هذه المثل هى: النفس، والعالم، والله. وهذه المثل هى من وجهة نظره أمور فوق نطاق التجربة. و لذلك لايمكن إطلاق المفاهيم المحضة للقوة الفاهمة عليها. و إذا ما حدث ذلك فسوف يقع العقل فى الجدل.

و يتناول كانت بالبحث جدل العقل المحض فى نطاق كل من الأفكار الثلاثة للعقل (النفس و العالم و الله) بالترتيب تحت عنوان مغالطات[3] العقل المحض، و تعارض[4] العقل المحض مع فكرته ideal. وهو يقول عندما يتطرق إلى تعارضات العقل المحض أنّ الفكرة المرتبطة بالعالم تسبب أربعة تعارضات يشتمل كل منها على قضيتين جدليتى الطرفين. والنظريتان المتعارضتان اللتان تطرحان فى التعارض الرابع هما:

أ. يوجد واجب للوجود فى سلسلة أسباب العالم.

ب. لا يوجد فى سلسلة أسباب العالم أي أمر واجب بل أنّ كل شيء ممكن.

ومن أجل إزالة التعارض بين هاتين النظريتين يمكننا أن نعتبر كليهما صحيحتين شريطة أن لا يعتبر الظاهرة[5] و نومين مانعين للجمع. وهو ينسب واجب الوجود إلى عالم نومين وممكن الوجود إلى عالم الظاهر بمعنى أنّه يقول بوجود الاختلاف بين سبب الظاهرات، و سبب نومين. فهو يري أنّ الأوّل مرتبط بعالم نفس أمر الأشياء و واجب الوجود، و يعتبر الثانى مرتبطاً بعالم المحسوسات و ممكن الوجود بشكل عام.(٢)

و يتناول كانت فى كتابه الثانى عن *نقد العقل المحض* و الذى يحمل عنوان الجدل الاستعلائي يتناول بالبحث أدلة العقل النظرية لإثبات موجود متسام.(٣) فيقول فى القسم الثالث من الفصل الثالث من هذا الكتاب إنّ المسيرة الطبيعية والنظرية لعقل الإنسان تقوده إلى القول بوجود

---

1. noumenon
2. ideas of pure reason
3. paralogisms
4. antinomy
5. phenomenon

موجود واجب وجوده غير مشروط، والشرط الكافى لجميع الأشياء الأخرى. وهذا الموجود يستوعب جميع الواقع. والاستدلال الذى يقود إلى الله بهذا الطريق هو استعلائي فى الواقع، ذلك لأنّه يقوم على عدم الكفاءة الداخلية للأمر الممكن، وهو فى نفس الوقت بسيط و طبيعي بحيث إنّه يتلاءم مع أسمى المشاعر الإنسانية، ويمكننا أن ندركه بقليل من التأمل. و مسيرة العقل فى هذا الاستدلال هى بأن يرى الإنسان أشياء تتغير و تتعرض للكون و الفساد، و هذه الأشياء، أو على الأقل حالتها لابد و أن يكون لها سبب. والوضع الوحيد الذى لاتطرح فيه هذه المسألة هو فيما يتعلق بالعلة الأولى التى يعتبرها الإنسان بمنزلة علة واجبة مطلقاً، ولأنّ المسيرة الطبيعية للعقل هى كذلك فإنّ شعاعاً من التوحيد يوجد بشكل ما بين جميع الشعوب وهو لم يحدث على اثره التأمل و التفكير النظري العميق بل على أساس السير الطبيعي للفهم المشترك.

ثم يوضح كانت أنّ هناك ثلاثة أنواع من البراهين فقط لإثبات وجود الله على أساس العقل النظري وهى: البرهان الوجودي، والبرهان المعرفى للعالم، والبرهان الطبيعي والكلامي. ولا يوجد برهاناً آخر أكثر من هذه البراهين، وهذه البراهين قاصرة و عاجزة عن الوصول إلى أهدافها. ثم يتناول بالنقد البراهين الثلاثة المذكورة خلال ثلاثة أقسام من الفصل الثالث. فيقول فى القسم الخامس من هذا الفصل و الذى خصص للبحث حول البرهان المعرفى للكون: لقد جرت محاولات فى الحكمة المدرسية لأن يستنتج للفكرة التى كانت قد طرحت بشكل مبالغ فيه فى البرهان الوجودي، وجود متعلق بها، و فى الحقيقة فإنّه لو لم تكن حاجة العقل لأن يوصل طريق العودة بموجود واجب الوجود كما كانت هناك حاجة إلى مثل هذا المفهوم. ثم يقول فى البرهان المعرفى للكون و خلافاً للبرهان الوجودي الذى يستنتج فيه وجوب الوجود من مفهوم أسمى الحقائق، لا تستنتج من الضرورة غير المشروطة المفترضة مسبقاً لموجود ما، حقيقته اللامحدودة. ويقام هذا الدليل بصورة استدلالية (عقليه أو شبه عقلية صرفاً) وهى على أيّة حال طبيعية ، وتبدو مقنعة للغاية ليس للعقل المشترك وحسب بل و للفهم النظري أيضاً.

إنّ الاستدلال الذى جاء فى البرهان الكونى يعتبر بمنزلة الطرح الأوّل لجميع براهين الإلهيات الطبيعية، فيما يسميه لايب نيتس بالاستدلال على أساس إمكان العالم[1] و القياس الذى ينطوي عليه هذا البرهان هو كالتالى: إذا كان هناك شىء موجوداً فيجب أن يكون هناك واجب للوجود: أنا نفسي موجود على الأقل، إذن يوجد واجب للوجود. واستناداً إلى القياس السابق، فإنّ صغرى القياس تتضمن تجربة، فيما تتضمن كبرى القياس استنتاج الوجود الواجب من وجود تجربة بشكل عام. و يقول كانت فى هامش الصفحة ٥٠٨ من الكتاب أنّ

1. a contingentia mundi

هذا الاستدلال يقوم على ذلك القانون الاستعلائي المفروض فى العلّيه الطبيعية حيث لابد أن تنتهي سلسلة الممكنات إلى واجب للوجود. و بعد بيان مستدلّ عليه يقول بما أنّ هذا البرهان يبدأ بالتجربة، فهو متقدماً و وجودياً بالكامل. و لذلك فلأنّ متعلق كل تجربة ممكنة يسمى بالعالم، فإنّ هذا البرهان اعتبر من نوع البرهان الكونى. و الاختلاف بين هذا البرهان و البرهان الطبيعي الكلامي هو أنّ البرهان الأخير يقوم على مشاهدة الميزات الخاصة بالعالم كما تبدو لنا عن طريق الحواس، و لكنّ البرهان المعرفى للكون يصدق فى باب كل عالم ممكن.

ويستمرالبرهان الكونى على الشاكلة التالية: يمكن لواجب الوجود أن يتعين على نحو واحد أي عن طريق أحد كل زوجين محمولين و متضادين و ممكنين؛ و بالتالى يجب أن يكون متعيناً بشكل كامل عن طريق مفهومه. ولكن يوجد مفهوم ممكن واحد فقط بإمكانه أن يجعل الشيء متعيناً بشكل متقدم كامل، وهو مفهوم أكثر الموجودات واقعية.[1] و بناء على ذلك فإنّ مفهوم أكثر الموجودات واقعية هو المفهوم الوحيد الذى يمكن بواسطته تصور واجب للوجود، و بعبارة أخرى فإنّ الموجود (الكائن) الأسمى[2] موجود بالضرورة .

يقول كانت فى معرض انتقاده لهذا البرهان: فى البرهان الكونى جمعت الأسس الجزئية الكينونة[3] مع بعضها، و وظف فيه العقل النظري بكامل قدرته الجدلية كي ينتج أكبر توهم استعلائي. وفى البرهانى الكونى يقدم العقل البرهان الوجودي فى هيئة جديدة وبمثابة برهان جديد. وفى هذا البرهان يتم الاستناد إلى مؤيدين أحدهما العقل المحض و الآخر التجربة، و الثانى هو العقل المحض نفسه و قد أحل نفسه محل التجربة و انضوى تحتها.

و من أجل أن لا تحدث مشكلة البرهان الوجودي فى هذا البرهان، فقد تم التوسل بالتجربة كي يستنتج وجود واجب الوجود، ولكن ما هى أوصاف واجب الوجود هذا؟ من أجل الإجابة يترك العقل التجربة و يسعى لأن يعرف أوصاف واجب الوجود عن طريق المفاهيم المحضة، و يبذل الجهد من أجل أن يجد شروط الوجوب المحض فى أكثر الموجودات واقعية ليصل من أكثر الموجودات واقعية إلى وجوب الوجود، ولكنّ ما هو أساس برهان الكونى هنا هى قضية التى كان يحكم بها البرهان الوجودي. وبناء على ذلك فإنّ السعى من أجل استنتاج الوجود الواجب من مفهوم أكثر الموجودات واقعية هو نفسه الذى كان مطروحاً فى البرهان الوجودي، و بذلك فإنّ البرهان الوجودي يصنع مضمون البرهان الكونى. وعلى أيّة حال يجب القول فيما يتعلق بالاستفادة من هذه التجربة فى هذا البرهان أنّ التجربة ربما

---

1. ens realissimum
2. pseudo - rational
3. supreme being

استطاعت أن توصلنا إلى مفهوم الوجوب المطلق، ولكن ليس بإمكانها أن تدلّ على متعلق لذلك الوجوب لأنّ الدلالة على متعلق مفهومی يشتمل على جميع شروط الوجوب المطلعة، تخرج عن نطاق التجربة، و تستلزم البحث فى المفاهيم.

و يضيف كانت قائلاً إنّ بطلان المغالطات و البراهين الباطلة يمكن الدلالة عليها فى قالب القياس، و هى تقوم بهذا العمل فيما يتعلق بالبرهان الكونى. و هو يقول إنّ الدليل الأساسي فى البرهان الكونى هو أنّ «كل موجود واجب إطلاقاً هو فى ذات الوقت أكثر الموجودات واقعية» و إذا ما صحت هذه المقولة فإنّ عكسها يكون «البعض من أكثر الموجودات واقعية هى فى نفس الوقت موجودات مطلقة الوجوب»، ولكن بما أنّه لا يوجد فرق بين أكثر الموجودات واقعية إذن يمكن صياغة العكس على شكل قضية كلية فنقول: «جميع أكثر الموجودات واقعية هى موجودات واجبة مطلقاً»، و الآن و لأنّ هذه المقولة تم تعيينها على أساس المفاهيم السابقة لها، فإنّ المفهوم المحض لأكثر الموجودات واقعية يجب أن يقترن كذلك بالوجود المطلق لأكثر الموجودات واقعية، إلا أنّ هذا هو بالضبط حكم البرهان الوجودي الذى ادعى أنّه وضع جانباً فى البرهان الكونى. و على هذا فإنّ البرهان الكونى يقوم على البرهان الوجودى، ثم يذكر كانت الإدعاءات الجدلية للبرهان الكونى على النحو التالى:

١. إن هذا المبدأ الاستعلائي يستنتج بواسطته وجود أمر ممكن. و النقد الذى يمكن توجيهه إلى هذه المقولة هو أنّ مبدأ العلية لايمكن استخدامه إلا فيما يتعلق بالعالم الحسي فى حين أنّ البرهان الكونى يستخدمه حتى ما فوق العالم الحسي.

٢. استنتاج علة أولى بسبب امتناع تسلسل الأسباب فى العالم الحسي. و النقد الذى يرد على هذا الكلام هو أنّ هذا الاستنتاج واستناداً إلى أسس استخدام العقل غير مبرر حتى فى نطاق عالم التجربة فكيف بنطاق ماوراء هذا العالم أي النطاقة الذى لا يمكن أبداً أن تستمر فيه هذه السلسلة.

٣. الرضى غير الموجه للعقل عن نفسه بهدف إكمال هذه السلسلة. أنّ العقل يحذف جميع الشروط التى لا يجد بدونها أي مفهوم من الوجوب الإمكان كي يكتمل مفهوم التسلسلات بحيث لا نستطيع أن نتصور شيئاً أكثر.

٤. خلط الإمكان المنطقي للمفهوم العام للحقيقة المتحدة فى حقيقة دون تناقض داخلي مع الإمكان الاستعلائي لمثل هذه الحقيقة. و فيما يتعلق بالإمكان الاستعلائي هناك مبدأ ضروري لأن يثبت كون مثل هذا التأليف عملياً؛ إلا أنّ نفس هذا المبدأ لا يستعمل إلا فى نطاق التجربة الممكنة.

و فى البرهان الكونى نبدأ من وجود واقعي، و نتساءل عن شرطه الوجودي، و هذا التساؤل يوصلنا إلى الوجوب المطلق الذى يوجد فى موجود واحد أي الحقيقة العليا، إلا أنّ

النجاح فى هذا العمل لا يمكن أن يتيسر إلا إذا تم استنتاج عكس هذه القضية أيضاً و قيل إنّ الشيء الذى يطلق عليه مفهوم الحقيقة العليا واجب مطلقاً، و إذا لم يكن بالإمكان استنتاج هذه النتيجة (علماً أنّ ذلك إذا كان على أساس الانصراف عن البرهان الوجودي فلا يمكن بالتأكيد) ففى هذه الحالة سوف لا يوصل البرهان الكونى إلى نتيجة.

وبذلك يلاحظ أنّ كانت يرى أنّ البرهان الكونى قائم على البرهان الوجودي، وهو ينقده على هذا الأساس. و بالطبع فإنّه يذعن فى نفس الوقت لحاجة العقل إلى مفهوم مثالى و يقول إنّ بإمكاننا أن نكون مخيرين فى أن نفترض أمام حاجة العقل موجوداً قائماً بالذات كعلة لجميع المعلولات الممكنة، ولكنّنا لا نستطيع أن نعتبر مثل هذا الموجود موجوداً بالضرورة. و من وجهة نظر كانت فإنّ مثال العقل المحض قابل للبحث لأنه ليست هناك حاجة إلى إقامة الدليل على وجوده، و العقل إنّما يحتاج إليه لإكمال وحدته التأليفية فحسب و لذلك يمكن تعقله كمتعلق للفكر.

و يضيف كانت قائلاً إنّ الفكرة الاستعلائية لموجود قائم بالذات كبيرة و تجتاز حدود التجربة إلى حد بحيث توقع الإنسان فى الحيرة ذلك لأنه ليس بالإمكان من جهة العثور على نظير لها فى تجربتنا، ومن جهة أخرى فإنّ الإنسان إنّما يتقدم دوماً فى مجال الأمر المشروط، و يبحث عن الأمر غير المشروط، فى حين أنّه إذا كان أسمى الموجودات مقيداً هو الآخر فى سلسلة الشروط فسيكون عضواً فى هذه السلسلة و سيكون بحاجة إلى أساس أكثر سمواً كسائر الأجزاء، و إذا ما كان منفصلاً عن السلسلة، فكيف سيكون بإمكان العقل فى هذه الحالة أن يحصل عليه؟ ذلك لأنّ جميع القوانين التى تحكم الانتقال من المعلول إلى العلة، ترتبط بمتعلقات العالم الحسي، و تفقد أي معنى إذا كانت منفصلة عنها.

و بعد أن يفصل كانت القول فى البرهان الكونى، يتناول البرهان الطبيعي ــ الكلامي و يسلط الضوء على نواقصه من خلال إرجاعه إلى البرهان الوجودي، و بعد بحث تفصيلي فى هذا المجال يقول: أنا أرى أن أيّ سعي من أجل الاستخدام النظري للعقل فى الإلهيات بشكل عام، عقيم، و الإلهيات الوحيدة الممكنة للعقل هى القائمة على القوانين الأخلاقية أو المستعينة بها. و جميع المبادئ المؤلفة للعقل لها استخدام حلولى فقط. و من أجل أن تكون لنا معرفة بموجود متسام فإنّ علينا أن نستخدم تلك الأصول بشكل استعلائي، فى حين أنّ قوتنا الفاهمة ليست مناسبة أبداً للقيام بهذا العمل. و إذا قاد قانون العلية المعتبر فى نظامه التجربة إلى الموجود الأوّل، ففى هذه الحالة يجب أن يكون الموجود الأوّل ضمن سلسلة متعلقات التجربة، و أن يكون مشروطاً مثلها فى حين أنّ «أصل العلية معتبر فى نطاق التجربة فقط، و ليس له أي استخدام خارج هذا النطاق، بل سيكون فى الحقيقة عديم المعنى، و إذا ما استخدم على هذا

النحو، فقد استخدم فى غير موضعه»[۴] هذا أولاً، و ثانياً؛ أنّنا حتى إذا سمحنا باجتياز حدود التجربة فيما يتعلق بقانون العلية، فإنّ المفهوم الذى يحصل عن هذا الطريق ليس المفهوم الأسمى ذلك لأنّه ليس بالإمكان مطلقاً إدراك علة جميع المعلولات الممكنة عن طريق التجربة.

و فى معرض بيان عدم صحة تأسيس الإلهيات على العقل النظري المحض يقول كانت إنّ التساؤلات الاستعلائية لا تقبل سوى الإجابات الاستعلائية أي الأجوبة القائمة بشكل قطعي على المفاهيم المسبقة و غير التجربية، و لكن فيما يتعلق بموضوعنا فإنّ السؤال موضع البحث هو تأليفي بشكل واضح، و يقتضي توسع معرفتنا إلى ما فوق نطامه التجربة أي باتجاه وجود موجود يطابق فكرة مجردة؛ فكرة ليس لها نظير فى التجربة. و أما المعرفة التأليفية الماتقدم فإنّها لاتتيسر إلا إذا دلت على الشروط الصورية لتجربة ممكنة. و بناء على ذلك فإنّ أصول هذه المعرفة لايمكن استخدامها إلا فى مجال متعلقات المعرفة التجربية أي الشهودات. وعلى هذا فإنّ أي سعى لتأسيس الإلهيات على العقل النظري المحض و بمساعدة أسلوب استعلائي، لا جدوى منه.

و من وجهة نظر كانت فإنّ الإلهيات الاستعلائية كما أنّها ليست قادرة على إثبات وجود الله، فإنّها ليست قادرة أيضاً على إنكار وجوده، و رغم أنّها ليست ناجحة فى هذا العمل إلا أنّ هذا لا يعنى أنّها عقيمة باطرة. و بعد أن تستدل الإلهيات الأخلاقية على وجود الله، فإنّ جدوى الإلهيات الاستعلائية تتمثل فى أنّها تحول دون انخداع العقل بواسطة قوة الإحساس من خلال تعيين مفهوم هذا الموجود الأسمى. و أنّ أوصافاً مثل: الوجوب، وعدم التناهي، و الوحدة، و الوجود الخارج عن العالم (ليس بإعتباره روح العالم)، والسرمدية (بمعنى التحرر من قيد الزمان) الحضور فى كل مكان (بمعنى التحرر من محدودية المكان)، و القادر المطلق و ما إلى ذلك، كل ذلك يمثل محمولات استعلائية محضة، التي يحتاج إليها كل نوع من الإلهيات، لا تحصل إلا من الإلهيات الاستعلائية.

و يرى كانت أنّ المثل الاستعلائية رغم أنّها لا تتمتع باستخدام تقومي،[1] إلا أنّها طبعاً تشتمل على استخدام تصنيفي؛[2] ذلك لأنّها تسوق القوة الفاهمة باتجاه هدف معين الهدف الذى تقود إليه قواعد هذه القوة. وهذا الهدف هو فى الحقيقة فكرة محضة، وبؤرة وهمية تصدر عنها مفاهيم القوة الفاهمة لأنّها تقع خارج حدود التجربة الممكنة بشكل كامل. و فى نفس الوقت فإنّ تلك البؤرة تضفي على تلك المفاهيم أكبر وحدة مع أكبر توسع. و بذلك يزول توهم أنّ مفاهيم القوة الفاهمة تصدر عن أمر واقعي خارج عن نطاق المعرفة التجربية بالضبط كما هو

---

1. constitutive

2. systematic

حال الأشياء التى تنعكس فى المرآة، ويُتَصَوَّرُ أنّها خلفها فى حين أنّها ليست هناك. ولكنّ الحق أنّ هذا التوهم لا مفر منه، و أنّ الفاهمة تتجه على أيّة حال إلى ماوراء نطاق التجربة، كما يفعل الذهن ذلك فيما يتعلق بالمرآة.

و فى المعرفة التى تحدث عن طريق الفاهمة يتمثل دور العقل فى أن يُظهر النظام المهيمن على ترابط أجزائها طبقاً لمبدأ واحد، و هذه الوحدة التى يعنى بها العقل تستلزم دائماً فكرة. و هذه الفكرة المفهومية ليست تدل على موضوعٍ بل هى مجرد مفهوم للوحدة التامة لهذه المفاهيم إلى درجة أنّ هذه الوحدة تعين الفاهمة باعتبارها قاعدة و مفاهيم العقل لا تؤخذ من الطبيعة، بل على العكس من ذلك فنحن نخضع الطبيعة للدراسة علي أساسها، ونعتبر معرفتنا ناقصة إذا لم تكن مطابقة لتلك المفاهيم. و بالطبع فإنّنا نذعن إلى أنّنا لا نستطيع الحصول على تراب خالص، و هواء خالص و ما إلى ذلك، و إنّها من صنع العقل، ولكنّنا نحتاج فى ذات الوقت إلى هذه المفاهيم، كي نستطيع تحديد دور كل من هذه الأسباب الطبيعية فى إيجاد الشهود.

إنّ ما أوردنا حتى الآن كان خلاصة عن وجهة نظر كانت النقدية بخصوص البرهان الكونى استناداً إلى ما قاله فى كتاب *نقد العقل المحض* فى هذا المجال. والآن نلقى نظرة على آراء بعض من شراح افكاره و ناقديها:

رولف وولكر

فى الكتاب الذى ألفه وولكر[1] حول كانت ينقل لنا تقريره حول البرهان الكونى كالتالى: إنّ سلسلة الممكنات فى العالم يجب أن تنتهي لا محالة إلى واجب للوجود يجمع بين تبيينه لنفسه،[2] و بين تبيين كيفية وجود الأشياء الأخرى. ويشتمل هذا البرهان على مرحلتين؛ المرحلة الأولى التى تطرح تحت عنوان التعارض الرابع و يستنتج فيه وجود واجب الوجود من وجود الممكنات، و لا يوجد فيه ذكر لله، حيث أثار هذا الأمر بعض الاعتراضات. و يتمثل رأى كانت فيما يتعلق بهذه المرحلة فى أنّ الواجب إذا كان متعلقاً بعالم الشهودات فسوف يكون بحاجة إلى العلة، و إذا كان خارج حدود هذا النظامه فليس بالإمكان ادعاء معرفته. ثم لماذا يجب التسليم بوجود موجود مبين لنفسه؟ و فى الحقيقة لا يمكن الإيتان بأيّ دليل على وجوب تناهي سلسلة الأسباب. و بالطبع فإن كانت يقول بالاستخدام المنظِّم (و ليس أكثر منه) لفكرة مثل هذا الموجود. و فى المرحلة الثانية من البرهان يقال إنّ الموجود المبين لنفسه يجب أن يكون أكثر الموجودات واقعية أي أن يكون الله، ولأنّ الطريق الوحيد الذى من خلاله يمكن

1. Ralph C.S. Walker

2. Self-explanatory

للشيء أن يكون مبيناً لنفسه هو أن يكون موجوداً بمنزلة مصداق للضرورة المنطقية، فإنّ هذا الموجود المبين لنفسه موجود بالضرورة، وهذا هو ماتم تبيينه في البرهان الوجودي. ويتمثل نقد كانت على هذه المرحلة في أنّ الوجود ليس محمولاً واقعياً. فالوجود ليس خصوصية في مستوى الخصوصيات الأخرى فما بالك في أن يدخل في تعريف شيء.

و بعد أن يفصل وولكر رأى كانت يقول أنّ الإشكال الوارد على هذا البرهان الذى لم يؤخذ بنظر الاعتبار في فكر كانت هو أنّه إذا كان الطريق الوحيد لأن يستطيع الشيء أن يكون مبيناً لنفسه هو أن يكون موجوداً بالضرورة المنطقية، فليس بالإمكان أنّ نستنتج من هذا المعنى أنّ الموجود الوحيد المبين لنفسه يجب أن يكون نفس الموجود المتمتع بالكمالات؛ فلو كان بالإمكان التعبير عن الوجود باعتباره محمولاً توصيفياً، لكان بالمقدور استخدامه بنفس الجودة فيما يتعلق بمفهوم الشيطان (باعتباره أسوء موجود ممكن) والاستنتاج أنّ الشيطان أيضاً موجود بالضرورة المنطقية.[٥]

كاسيرر[١]

أورد كاسيرر في كتاب *النقد الأوّل لكانت* انتقادات على بحث كانت حول البرهان الكوني. و يتمثل نقده الأوّل في أنّ إرجاع البرهان الكوني إلى البرهان الوجودي، و القول ببطلانها، لم يحظيا بتأييد الكثير من المفكرين، في حين أنّه (أي كاسيرر) أضفي القيمة عليها. النقد الآخر هو أنّ كل رجوع إلى مفهوم الحقيقة العليا يعد مخدوشاً في نقد كانت للبرهان المذكور، و للأسف فإن كانت قيد نفسه بهذا النموذج غير الموثوق به، في حين أنّ الإلهيين بإمكانهم أن يخرجوا من هذه المحدودية، وأن يتطرقوا إلى إثبات وجود الله دون الاستناد إلى ذلك المفهوم. و اعتماداً على مبدأ استحالة التسلسل، و أنّ كل شيء في العالم يجب أن يكون صادراً عن علة قائمة بالذات و مستقلة عن أيّة ظروف أخرى.[٦]

جاناتان بنت

يتناول جاناتان بنت في كتاب *جدل كانت* رأى كانت بخصوص البرهان الكوني بالبحث المفصل. فيقول إنّ الاختلاف بين البرهان الكوني في فكر كانت وفكر اكويناس هو أنّ كانت يعتبر الممكن مشروطاً بمعنى أنّ هناك شيئاً قبله يوضح وجوده، ويرى كانت أنّ عقلنا يدفعنا لأن نفترض للأمور المشروطة مصدراً غير مشروط. و بعد أن يعتبر الممكن مشروطاً، و الواجب غيرمشروط يقول إنّ العقل يصل في النهاية إلى أنّ العالم له موجود واجب مطلقاً.

---

1. H. W. Cassirer

و يقول بنت فى معرض نقده لرأى كانت إنّ الرأي العام لكانت بخصوص حاجة العقل إلى الأمر غير المشروط ليس مفيداً، و أنّ نقصه يتمثل فى أنّه لا يقدم برهاناً معتبراً فحسب بل أنّه لا يوضح لماذا يعتبر بعض الأشخاص ذلك البرهان معتبراً.

و من وجهة نظر كانت فإنّ الشخص القائل بالبرهان الكونى يصل فى الخطوة الأولى إلى وجود واجب للوجود من خلال نفى التسلسل، و فى الخطوة الثانية يرى ذلك الموجود الواجب الوجود أكثر الموجودات واقعية.

ثم يقول فى معرض النقد إنّه إذا كان واجب الوجود وجوداً كاملاً فإنّ كل موجود كامل يجب أن يكون واجباً للوجود: ذلك لأنّ مفهوم الوجود الكامل هو مفهوم مشبع يدل على أنّ كل ما يصدق على أحد نماذجه يصدق على كل نموذج منه لأنّ ذلك يستنتج من المفهوم نفسه. و يقول بنت إنّ قول كانت هذا صحيح تماماً، ولكن ما الذى يجعله اعتراضاً على الخطوة الثانية من البرهان؟

إجابةً على هذا السؤال و هو ما الشيء المخلوط فى الخطوة الثانية؟ يمكننا أن نقدم إجابتين جاءت كلتاهما فى تعبير كانت ولكنّهما مغلوطتان. الأولى أنّ وجود موجود كامل يستنتج فى الخطوة الثانية بمساعدة البرهان الوجودي لمفهوم واجب الوجود، أي أنّ استنتاج وجود الحقيقة العليا من مفهوم وجوب الوجود الذى هو ادعاء البرهان الوجودي هو الافتراض المسبق للبرهان الكونى. و يعارض بنت هذا التفسير. فالمقولة المذكورة لم تفترض فى الخطوة الثانية على أنّها فرض مسبق و حتى إذا كان من الممكن أن يقبل الإنسان مفادها فى الخطوة الثانية، و يطمئن إلى البرهان الوجودي إلا أنّ هذا المعنى ليس فرضه.

الإجابة الثانية هى أنّ الخطوة الثانية تضع الانسان فى موضع يرى فيه البرهان الوجودى معتبراً، و إذا ما كانت هذه الخطوة صحيحة، فإنّ البرهان الوجودي يجب أن يكون صحيحاً أيضاً. يقول بنت فى معرض نقدة لهذه الإجابة أنّ الشخص الذى يؤمن بالبرهان الكونى يستطيع أن يخطو الخطوة الثانية دون الاهتمام بالبرهان الوجودي، و عدم اضفاء القيمة عليه فى ذات الوقت، لأنّه يستطيع أنّ يقول إن مفهوم أكثر الموجودات واقعية يتضمن مفهوم وجوب الوجود، و على هذا فإذا كان أكثر الموجودات واقعية موجوداً فإنّ وجوده ضروري. و بذلك فإنّه يستطيع أن يستخدم ــ مثل كانت ــ المسار الشرطي و فى الحقيقة فإن كانت الذى يخير استخدام المسار الشرطي لا يستطيع أن يرفض استخدامه من قبل الشخص القائل بالبرهان الكونى.

و يورد بنت تحت عنوان النقد المتطرف، نقداً أقوى على البرهان الكونى. فيستنتج فى البدء من تأكيد كانت على أنّ الضرورة المطروحة فى البرهان الكونى منطقية، أنّ مصادر كانت لإدراك هذا البرهان هى لايبيّة (نسبةً إلى لايب) أكثر من كونها توماسية. و يتمثل هذا النقد

فى أنّ الضرورة المنطقية تقوم ـ من وجهة نظر كانت ـ على الفكر المجرد بحيث يجب من أجل إطلاقها على شيء أن يكون بالمقدور استنتاجها من ذلك الشىء بشكل ما تقدم و ليس عن طريق الفرض الوجودي لذلك الشىء وهو بمنزلة علة الموجودات التى تدخل فى الإدراك التجربى.

و يوافق بنت بيتر منانت فى هذا الرأي و هو أنّ كانت ذكر القسم الخامس المخصص لنقد البرهان الكونى قبل القسم الرابع الذى يتناول نقد البرهان الوجودي، و يرى أنّ قبول هذا الرأى يؤدي إلى إيضاح ثلاث حقائق:

أ) إنّ النقد الشديد للبرهان الكونى فى القسم الرابع الذى يخضع فيه البرهان الوجودي للبحث هو تقريباً أكثر سطحية من البحث حوله فى القسم التالى.

ب) البحث حول البرهان الكونى فى القسم الخامس لا يتضمن أية إشارة إلى الشىء الخاطئ فى البرهان الوجودي، و فى الحقيقة فإنّ كل شىء فيه يعتبر مغلوطاً.

ج) رغم أنّ كانت يدعى فى القسم الرابع فى معرض إبطال البرهان الوجودي عن طريق نقد نتيجته و تحويلها إلى أمر مشروط بحت، إنّه يخلو من المعنى الوجودي، إلا أنّه يرفض فى القسم الخامس مثل هذا التدبير من الشخص القائل بالبرهان الكونى (و المتهم بقبول اعتبار البرهان الوجودى).[٧]

مناقشة رأي كانت

الملاحظة الأولى التى تستحق الاهتمام بخصوص مناقشة رأي كانت هى أنّ انتقادات كانت للبرهان الكونى، و البراهين الأخرى تقوم على أساس نظام علم معرفته، و بالطبع فإنّ من الواضح أنّ الالتزام بأسس ذلك النظام يقتضي أن لا يقبل الإنسان البراهين المذكورة. و على هذا فإذا يقبل شخص بهذا الأصل، و اختار أساساً آخر فى علم المعرفة ففى هذه الحالة يمكنه أن يرفض تلك الانتقادات، ويكون فى موضع الدفاع.

ولكن بغض النظر عن ما قيل فإنّ هناك بعضاً من الملاحظات النقدية تستحق الذكر فيما يتعلق برأي كانت، الأولى ـ كما لاحظنا سابقاً ـ أن كانت طرح بخصوص إحالة البرهان الكونى إلى البرهان الوجودي هذا المعنى وهو أنّه يتم التوسل بالتجربة فى البرهان الكونى، ولأنّنا لا نستطيع أن ندرك من خلال التجربة المصداقه الخارجي لمفهوم أكثر الموجودات واقعية، فالجهد يبذل فى هذا البرهان لأن تُعْرَف صفات الله عن طريق المفاهيم المختصة، ولذلك تستنتج صفاته من مفهوم أكثر الموجودات واقعية ولذلك يتم استخدام البرهان الوجودي. والنقد الذى يوجد فى هذا المجال إلى كانت هو أنّ البرهان الكونى ليس برهاناً تجربياً، و ببيان أشار إليه هو نفسه فى معرض مقارنة هذا البرهان مع البرهان الطبيعي الكلامي فإنّ هذا

البرهان مرتبط بكل عالم ممكن، لا بـ «تجربة» كل جهان ممكن طبعاً خلافاً لرأية. و العلاقة الوحيدة التى تربط هذا البرهان بالتجربة و خصوصاً فى تعبيرات الفلاسفة المسلمين، القبول بوجود موجود واحد على الأقل على أنّه يُقبَل على أساس البداهة فلو لم يقبل شخص بهذا الأساس فليس بالإمكان إثبات البرهان الكونى عليه.

النقد الآخر هو أنّ الفلاسفة إذا توسلوا فى معرض معرفة صفات الله بالبرهان الوجودي و ذلك بعد إثبات وجوده تعالى عن طريق البرهان الكونى، فإنّ هذا الأمر لا يثبت أنّ اعتبار البرهان الكونى مرتبط باعتبار البرهان الوجودي بحيث يمكن تحويل الأوّل إلى الثانى، فالهدف فى البرهان الكونى ليس معرفة الله و إثبات صفاته بل أنّ الشىء الوحيد المأخوذ بنظر الاعتبار هو إثبات وجود موجود أعلى، و أما يقين صفات مثل هذا الموجود فإنّه خارج عن ادعاء البرهان الكونى.

النقد الآخر هو أنّ سعى كانت لإحالة البرهان الكونى إلى البرهان الوجودي عن طريق عكس ادعاء البرهان الكونى لا يخلو من الإشكال، لأنّ المقولة التى جعل كانت معكوسها أساساً للإحالة ليست البرهان الكونى نفسه بل نتيجته، وقد كان الحق أن يحيل كانت من أجل إثبات رأيه مقدمات الاستدلال إلى البرهان الآخر. و بعبارة أخرى فإنّ ادعاء البرهانين الكونى والوجودي هو اثبات وجود موجود أعلى إلا أنّهما يثبتان هذا الادعاء بطريقين مختلفين. و على أيّة حال فإنّ وحدة الادعاء و النتيجة فى الاستدلالين لا يثبتان أنّ الاستدلالين متحدان بحيث يمكن تحويل أحدهما إلى الآخر.

وبناء على ذلك فليس من الضروري أن يحوّل البرهان الكونى إلى البرهان الوجودي. و يمكننا ملاحظة هذا المعنى بشكل أفضل فى تقريرات الفلاسفة المسلمين عن هذا البرهان؛ لأنّ التحول فى معنى مفاهيم الوجوب و الإمكان، و السعى من أجل تعريفهما بشكل أدق فى الفلسفة الإسلامية وفرا تقريرات أفضل عن هذا البرهان. وسوف نتناول بالتوضيح بعضاً منها.

ب) البرهان الكونى فى الفلسفة الإسلامية

ابن سينا

طرح ابن سينا فى الفصل الرابع من *الإشارات و التنبيهات* برهان الإمكان و الوجوب، و أطلق عليه اسم برهان الصديقين، ويتلخص حديثه[٨] فى أنّ كل موجود إذا أخذ بنظر الاعتبار فى نفسه ودون الاهتمام بالغير فإنّه لا يخرج عن حالتين؛ فإما أن توجد الضرورة فى نفسه و اما أن لا يكون الأمر كذلك. فإن كانت الحالة الأولى فسيكون هو الله، وإذا كانت الحالة الثانية فإن كانت علته موجودة فستوجد الضرورة، و إن لم تكن علته غير موجودة انعدمت الضرورة، وأما إذا أخذ بنظر الإعتبار فى نفسه فسيكون ممكناً دون ملاحظة وجود العلة أو عدمها. إذن

فكل موجود إمّا أن يكون واجب الوجود بالذات أو ممكن الوجود بالذات. و الأمور الممكنة مرتبطة من حيث الوجود بعلتها، و إذا انتهت سلسلة الأمور الممكنة إلى التسلسل ففى هذه الحالة فإنّ كل جزء من أجزاء السلسلة سيكون ممكن الوجود بالذات، وبذلك فإنّ كل مجموعة الممكنات ستكون بحاجة إلى علة هى واجب الوجود، و ضرورة وجودها ذاتية، ذلك لأنّ ممكن الوجود إذا كان بالذات فسوف يأخذ مكانه داخل المجموعة. و الملاحظة الأخرى هى أنّ علة المجموعة يجب أن تكون خارج المجموعة، و من الواضح أنّ علة المجموعة لا يمكن أن تكون أحد أفراد المجموعة؛ ذلك لأنّ العلة هى فى البدء علة أفراد المجموعة، ثم تكون علة كل المجموعة؛ و إذا كان الأمر غير ذلك لما كان افراد المجموعة بحاجة إليها.

و يذكر الشيخ الرئيس بعد ذلك برهان الوسط و الطرف و يقول: إنّ كل سلسلة علية لا تخرج عن حالتين سواء كانت متناهية أم غير متناهية فإمّا أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة أو أن تكون مشتملة عليها. و يستلزم الشق الأوّل حاجتها إلى علة خارج السلسلة بحيث تقع هذه العلة فى الطرف بالنسبة إلى المعلولات الواقعة فى الوسط و من الواضح أنّ تلك العلة الخارجية لا يمكن أن تكون معلولة ففى هذه الحالة سوف لا تكون السلسلة العلية المفروضة سلسلة كاملة، وسوف يكون جميع أفرادها وسطاً دون طرف. وفى الشق الثانى حيث تكون نفس العلة غير المعلولة طرف السلسلة، و فى كلا الحالتين يكون الطرف الله.

وفى ختام النمط الرابع يسمى ابن سينا هذا البرهان ببرهان الصديقين، ويرى أنّ فى هذا البرهان شهادة على وجود الله ليس من خلال الآيات ولكن من خلال الله نفسه، كما يستشهد بآية من *القرآن* هى: ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى أنفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحق﴾. ثم يقول تعالى: ﴿أو لم يكف بربك أنّه على كل شىء شهيد﴾. و يقول إنّ القسم الأوّل من الآية موجه إلى فئة خاصة، و القسم الثانى يخاطب فيه الصديقون، و يقدم برهانه ضمن القسم الثانى.

يقول نصير الدين الطوسى فى معرض شرحه لكلام ابن سينا إنّ المتكلمين يقيمون الحجة على وجود الله على أساس حدوث الأجسام و الأعراض، وعلماء العلوم الطبيعية يثبتون وجود الله آخذين بنظر الإعتبار مسألة الحرك و الحاجة إلى المحرك، و كذلك استحالة التسلسل. أمّا الحكماء الإلهيون فإنهم يتطرقون إلى إثبات وجود الله مع الأخذ بعين الاعتبار الوجود و إنّه إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً، ثم يستدلون على صفات الله استناداً إلى ما يلزم من الوجوب و الإمكان، و يثبتون كيفية صدور الأفعال منه فى خلال الاستدلال فى باب الصفات.[٩]

الملاصدرا

لا يعتبر الملاصدرا برهان الإمكان و الوجوب أسمى برهان فهو ـ من وجهة نظره ـ على الرغم من لم يتخذ من آثار الله و مخلوقاته واسطة فى الإثبات خلافاً لبرهان الحدوث لدى

المتكلمين ، و برهان الحركة لدى العلماء الطبيعيين. ولكن بما أن الإمكان الذى هو من خصائص الماهيات وقع كواسطة فى هذا البرهان، فلا يمكن اعتباره مختلفاً كثيراً عن البراهين المذكورة، وهو يطرح برهانه الذى هو نوع من البراهين الوجودية تحت عنوان برهان الصديقين، و يعتبره أفضل برهان. و هنا ننقل خلاصة لتقرير الأستاذ مطهري حول هذا البرهان،[١٠] فهو يرى ضرورة فهم خمسة أسس من أجل إدراك و فهم هذا البرهان:

أ) أصالة الوجود

ب) وحدة الوجود

ج) حقيقة الوجود لا تقبل العدم.

د) إنّ حقيقة الوجود فى نفسه و بغض النظر عن أي حيث وجهة يساوى الكمال والإطلاق والغنى والشدة و الفعلية و العظمة و الجلال و اللاحدية و أمّا النقص و التقيد و الفقر و غير ذلك فيرتبط بالأعدام.

هـ) إنّ نفوذ العدم و شؤونه من نقص و ضعف و محدودية و غير ذلك صادر عن المعلولية.

و بعد هذه المقدمات يقال إنّ حقيقة الوجود هى الموجودية بعينها، و العدم مستحيل بشأنها، و حقيقة الوجود هذه لا تشرط من جهة بأيّ شرط فى امتلاكها للواقعية. و من جهة أخرى فإنّ الكمال و العظمة و الشدة و الاستغناء و الجلال و الفعلية و اللاحدية و التى تقابل النقص و الصغر و الإمكان و المحدودية، تصدر من الوجود و ليس لها حقيقة سوى الوجود، و على هذا فإنّ الوجود فى ذاته يساوى عدم المشروطية بشىء آخر أي الوجوب الذاتي الأزلى، كما أنّه يساوى الكمال و العظمة و الشدة و الفعلية. و بالتالى فإنّ حقيقة الوجود فى ذاته و بغض النظر عن أيّ تعين الذى يلحق به من الخارج يساوي الذات الأزلية للحق، و على هذا فإنّ أصالة وجود العقل تقودنا بشكل مباشر إلى ذات الحق لا إلى شىء آخر.

و بعد أن يوضح الملاصدرا فى المجلد السادس من *الأسفار* برهان الصديقين يناقش البراهين الأخرى، و يتناول أولاً بالبحث برهان الإمكان و الوجوب لدى ابن سينا فى *الإشارات*.[١١] و تقريره حول هذا البرهان هو كالتالى:

ينقسم الموجود حسب المفهوم إلى واجب و ممكن. و يترجح الممكن فى نفسه لا فى وجوده على عدمه و ليس العكس، إذن يجب أن يكون هناك مرجح خارجه لكل من امتلاك الوجود، والانعدام. ولأنّ الموجودات الممكنة تمتلك التحقق، فإذا كان أحدها واجباً ثبت وجود واجب الوجود، وإن كان الجميع ممكناً فإنّ سلسلتها سوف تنتهي إلى واجب الوجود لا محالة بسبب بطلان التسلسل و الدور. ثم يعتبر هذا البرهان الأقرب إلى برهان الصديقين، ولكنّه يذكر فى نفس الوقت بأنّهما مختلفان.

إنّ برهان الصديقين الذى طرحه يعنى بحقيقة الوجود ، وبرهان الإمكان والوجوب بمفهوم الموجود بالمعنى الذى وضع في البرهان الثانى فإنّ مفهوم الموجود و الوجود يدلّ على أنّ ذلك الموجود لا يتحقق إلا بواسطة واجب الوجود. ثم يذكر النقدين الموجهين إلى هذا البرهان، و جواب القائلين. فالنقد الأوّل هو قولهم: هل استنتجت فى برهانك وجود الأمر الممكن من مشاهدة عدم السابق على وجوده، و عدم المسبوق بوجوده ؟ الجواب هو أنّ هذا البرهان يقوم على وجود موجود خاص فقط، و ذلك الموجود إمّا أن يكون واجباً و هو المطلوب، و إمّا أن يكون ممكناً و فى هذه الحالة لا مناص من أن ينتهي إلى الواجب.

النقد الثانى أنّ كل استدلال لا يخرج عن أن يكون إنّياً أو لـمّياً، و لأنّ الله ليس معلولاً و لأنه علة كل شيء إذن فكل استدلال على وجود الله إنّي، و البرهان الإنّي لا يبعث على اليقين. و يوضح المرحوم العلامة الطباطبائي فى هامش *الأسفار* أنّ البرهان الإنّي لا يفيد اليقين لأنّ العلم فيه بوجود المعلول مرهون بالعلم بوجود العلة و بالعكس ، وهذا يستلزم الدور. وأمّا الجواب على النقد الثانى فهو أنّ هذا البرهان يستند إلى مفهوم الوجود و يشمل الواجب و الممكن، ولا يستند إلى ذات الواجب فى نفسه الذى هو علة كل شيء. و من السهل الإجابة على ذلك بأنّ هذا ليس استدلالاً على وجود الواجب فى نفسه بل هو برهان على نسبة مفهوم وجود الله وإثباتها له كما يستدل الشيخ الرئيس بوجود المؤلِّف على وجود النص المؤلَّف. و على هذا فإنّ وجود الواجب فى نفسه هو علة الأغيار، و هو معلول الأغيار من حيث انتساب مفهوم الوجود إليه.

الأستاذ مطهري

يقول المرحوم الشهيد مطهرى فى مقدمة المقالة الثامنة من كتاب *اصول فلسفه و روش رئاليسم* فى باب تعريف المفاهيم الواجبة والممكنة والممتنعة[١٢] إنّ هذه المفاهيم كانت تعرف فى الماضي البعيد على النحو التالى: الواجب هو ما كانت ذاته و ماهيته تقتضيان وجوده، والممتنع هو ما اقتضت ذاته و ماهيته عدمه، والممكن هو ما كانت ذاته و ماهيته ... بالنسبة إلى الوجود و العدم.

ولكنّ الفلاسفة اعتبروا فيما بعد التعاريف المذكورة ناقصة؛ فكيف من الممكن أن يقتضي الذاتي وجوده أو عدمه أي كيف يستطيع أن يوجد نفسه أو يعدمها ؟ و على هذا فقد قدموا تعاريف أخرى و قالوا إنّ واجب الوجود ذات ينتزع العقل الموجودية من ....، و ممتنع الوجود ذات معدومة من تلقاء نفسها وبغض النظرعن العلة الخارجية، و العقل ينتزع المعدومية من... ذاته، و ممكن الوجود هو ذات لا ينتزع العقل فيها الموجودية و لا المعدومية من ذاته بغض

النظرعن الشيء الخارجي، ولكن التعمق الأكثر فى الإلهيات نبه الفلاسفة إلى أنّ واجب الوجود بالذات إذا كان مركباً من الماهية و الوجود فسوف لا يكون واجب الوجود بالذات، و على هذا فإنّ واجب الوجود يجب أن يكون الوجود المحض والهوية البحتة، ولايمكن القول فى تعريفه إنّه «ماهية» فالتعريف الصحيح لواجب الوجود هو أنّه «حقيقة هى وجود بحت و قائمة بذاتها».

ويتناول المرحوم مطهري بعد ذلك بالبحث قانون العلية، والجبر العلّي والمعلولي، وحاجة المعلول إلى العلة فى كل من الحدوث و البقاء، و الوجوب بالذات و بالغير، ثم يوضح بعد ذلك معنى الضرورة الذاتية. الضرورة الذاتية المنطقية، و الضرورة الفلسفية، فالضرورة تقابل الإمكان و الامتناع سواء فى المنطق أم فى الفلسفة. والمنطقيون كلما يتحدثون عن الضرورة الذاتية فإنّهم يجعلونها فى مقابل الضرورة الوصفية والشرطية. والضرورة الوصفية هى أن يكون فى المحمول ضرورة للموضوع ولكن ليس مطلقاً بل حالة أن يكون للموضوع ضرورة خاصة كأن نقول إنّ الحركة ضرورية للجسم، عندما تؤثر عليه قوة و لا يكون هناك مانع، و الضرورة الذاتية هى أن يكون فى المحمول ضرورة للموضوع بشكل مطلق كأن نقول: الجسم مملكة، والإنسان حيوان.

و أمّا الفلاسفة فقد كانوا يستخدمون الضرورة الذاتية فى مقابل الضرورة الغيرية (لا الضرورة الوصفية)، و بناء على ذلك فإنّهم يعتقدون بنوعين هما واجب الوجود بالذات و بالغير. و الاختلاف الأساس بين الضرورة الذاتية المنطقية و الضرورة الذاتية الفلسفية هو أنّ الأولى تتعلق بالقضايا و الثانية تتعلق بواقع الأمر و نفسه.

ثم يطرح الأستاذ مطهري التعريف الرابع لمفاهيم الواجب أي الممكن و الممتنع على أساس أصالة الوجود واعتبارية الماهية. و طبقاً للتعريف الجديد تعتبر الضرورة شأن الوجود، و الإمكان الماهية، و الامتناع العدم.

فالضرورة مطلقاً (بالذات و بالغير) هى شأن الوجود من حيث إنّ نسبة الموجودية مع الوجود ضرورةٌ. ذلك لأنّ الوجود هو عين الموجودية والواقعية بناء على أصالة الوجود، و افتراض وجود ليس موجوداً هو محال. وأمّا الإمكان فإنّه شأن الماهية لأنّ نسبة الموجودية و المعدومية متساوية مع الماهية ، أي أنّ أيّاً من افتراض الموجودية والمعدومية ليس له ضرورة للماهية وإنّ الامتناع هو شأن العدم، لأنّ نسبة المعدومية مع العدم ضرورة والامتناع ليس سوى ضرورة العدم. و جميع الممتنعات بالذات تعود إلى امتناع التناقض.

والقضية التى تطرح هنا هى أنّ المعلولات التى هى من جنس الوجود استناداً إلى أصالة الوجود و تشتمل على الوجوب بالغير لابد و أن تتضمن شكلاً من الإمكان الذاتي، ذلك لأنّ شرط الوجوب الغيري هو الإمكان الذاتي، ولأنّ الإمكان الذاتي هو شأن الماهية استنادا إلى القول السابق، والضرورة شأن الوجود فكيف يجب تصور الإمكان الذاتي للوجودات؟ الجواب

هو أنّ الإمكان الذاتي و الاحتياج الذاتي للوجودات بالنسبة إلى عللها يختلفان عن ذلك الإمكان الذاتي الذى كان تفرض للماهيات لأنّ الإمكان الذاتى للماهية يعنى عدم اقتضائية الماهية بالنسبة إلى الموجودية و المعدومية أو يعنى تساوي نسبة الماهية مع الموجودية و المعدومية فى حين أنّ هذا المعنى مغلوط فيما يتعلق بالوجودات، فالإمكان الذاتي للوجودات يعنى أنّ حقيقة ذات هذه الوجودات هى عين المعلولية، وعين الاحتياج، وعين التعلق بالعلة، ولا حيثية لها سوى حيثية الإيجاد وحيثية الفعلية، و علاقتها بعللها هى عين ذاتها. و قد طرح صدر المتألهين لأوّل مرة إمكان الوجودات بهذا المعنى تحت عنوان الإمكان الفقري.

ويبحث الأستاذ مطهري فى كتاب *التوحيد* فى معرض البحث حول أدلة إثبات وجود الله البراهين العقلية ـ الفلسفية الثلاثة[١٣]: برهان المحرك الأول لأرسطو، و برهان الإمكان و الوجوب لابن سينا، و برهان الصديقين للملاصدرا. و خلاصة تقريره عن برهان ابن سينا هى أنّ من المسلم به أنّ هناك موجودات فى العالم، و هذه الموجودات هى إمّا ممكنة الوجود أو واجبة الوجود. و إذا كان بين الموجودات عالم واجب الوجود فإنّ المطلوب حاصلٌ. وإن لم يكن فلأنّ ممكن الوجود ليس له اقتضاء للوجود من حيث الذات، فيجب أن تكون له علة، وبذلك تحدث سلسلة، إلا أنّه من المستحيل أن يكون جميع نظام الوجود قد تشكل من ممكنات لانهاية لها لسببين. السبب الأول هو استحالة تسلسل العلل المتزامنة (لا العلل المنفصلة عن بعضها من الناحية الزمانية)، و السبب الثالث الذى هو أسهل، و الذى لم يوضحه ابن سينا، و لعل نصير الدين الطوسى هو أول من طرحه، فهو أنّه إذا كان جميع نظام العالم مؤلفاً من الممكنات (أي من الممكن أن يكون، و من الممكن أن لا يكون) فلماذا هو موجود، و لماذا هو ضروري. و بعبارة أخرى: ما هو المحال الذى سيكون لازماً لو لم تكن جميع العلل و المعلولات، و ما هو الشيء الذى سدّ طريق الفناء أمام جميع العالم ؟ و رغم أنّه كان من الممكن أن لا يكون أي شيء إلا أنّه توجد موجودات كثيرة، و بذلك ينطبق حكم الممكن الواحد على جميع نظام الممكنات على أنّه مستند أيضاً إلى واجب الوجود.

ويضيف الأستاذ مطهري قائلاً إنّ هذا الطريق يغنينا عن براهين باب التسلسل ذلك لأننا ندرك من خلال حساب فلسفي أنّ واجب الوجود بالذات موجود فى العالم لأنّ الوجود و الضرورة موجودات فى العالم. و جميع هذه الوجودات تستند إلى واجب الوجود بالذات، و رغم أنّه يعتبر برهان ابن سينا برهاناً مناسباً إلا أنّه يرى أنّ برهان الصديقين للملاصدرا أسمى، و أكثر تفوقاً و متانة منه.

الهوامش:

1. Kant , Immanuel , *Critique of Pure Reason* , trans . Norman Kemp Smith , Macmillan and Company Limited , 1964 , BXXX (p.29)

۲. کانت ، ایمانوئیل، *تمهیدات*، ترجمة غلامعلی حداد عادل ، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ ، مقدمة لمترجم .

3. Kant . Immanuel, *op . cit,* B 615 - 697(pp.497-549)

4. *Ibid* . . , p. 528.

5. Walker ,R.C.S, *Kant,* Routledge and Kegan Paul ,1982,pp 195 - 196.

6. Cassirer . H.W., *Kant's First Critgue* , p.319.

7. Bennett . Jonathan . *Kants Dialectic* . Cambridge university press, 1974, pp.240-254.

۸. الطوسی ، خواجه نصیر الدین و الرازی، الإمام فخرالدین، *شرحی الإشارات*، منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ هـ ، ص ۱۹۴ — ۱۹۸ .

۹. *نفس المصدر*، ص ۲۱۴

۱۰ . الطباطبائی، السید محمد حسین، *اصول فلسفة و روش رئالیسم*، المقدمة و الهامش لمرتضی مطهری، الجلد الخامس، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۹۲ -۹۳ .

۱۱. الشیرازی، صدر الدین محمد، *الحکمة التعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، الجلد ۶، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ هـ ص ۲۶ _ ۲۸ .

۱۲. *اصول فلسفة و روش رئالیسم*، الجلد ۱-۲-۳، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۵۹ش، ص ۴۱۲- ۴۲۶.

۱۳. مطهری، مرتضی، *توحید*، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۹۳ _ ۲۲۰ .

العلم البسيط ـ العلم المركب

غلامحسين ابراهيمي دينانى [1]

إن لم يكن العلم و الفكر بشكلان كل حقيقة الإنسان، فإنّهما على الأقل يعتبران أوضح جزء من هوية الإنسان، صحيح أنّ الأنواع المختلفة من الحيوانات تتمتع أيضاً بنوع من الإدراك و أنّها تستمر فى حياتها الحيوانية على أساس هذا الإدراك، ولكن يوجد اختلاف أساسى بين الفكر الإنسانى، و ما يدعى بإدراك الحيوانات، و هذا الاختلاف يكمن فى أنّ الفكر لايشمل الحيوانات أبداً رغم أنّه قابل لأن يطلق على مطلق الإدراك سواء كان كلياً أم جزئياً، و سواء كان ظاهرياً أم باطنياً. ذلك لأنّ الشعور بالشعور، و العلم بالعلم قد أخذا بنظر الاعتبار فى معنى الفكر، و هذا هو ما يمكن أن نسمّيه بالوعي. و معنى هذا الكلام هو أنّ الإنسان فى نفس الوقت الذى يصبح فيه عالماً بالأشياء و محيطاً بماهية الأمور عن طريق الإدراك، فإنّه يتمتع أيضاً بالوعي بأنّه عالم بهذه الأمور، و بعبارة أخرى يمكن القول بأنّ الإنسان كائن يعى على بالأمور فضلاً عن أنّه يعلمها فى حين أنّ الحيوان لايمتلك العلم بالعلم. و أنّ إدراكه للأمور المحيطة به ليس سوى إدراك بسيط، فالحيوان يدرك الأمور فى حوله، ولكنّه يجهل إدراكه لهذه الأمور، و قد اصطلح المفكرون المسلمون على إدراك الحيوانات للأمور فى حولها بالإدراك البسيط، فى حين أنّ فكر الإنسان يعد إدراكاً مركباً. و قد انتبه بعض المفسّرين بهذا الموضوع، و استشهدوا عليه بالآيات القرآنية، و الأشخاص الذين يحيطون علماً بالقرآن يعلمون جيداً أنّ للآية الكريمة ﴿و إن من شىء إلّا يسبّح بحمده و لكن لاتفقهون تسبيحهم﴾ قراءة أخرى قرئت

---

١. استاذ بقسم الفلسفة فى جامعة طهران

فيها كلمة «لاتفقهون» بصيغة الغائب. و لا يخفى على المسلمين بالأدب العربى أنّ هذه الكلمة عندما تقرأ بصيغة المضارع الغائب فسيكون معنى الآية أنّ جميع الأشياء تتمتع بالتسبيح و الشعور بالحق تبارك و تعالى و تثنى عليه، إلّا أنها لا تحيط علماً بتسبيحها و تقديسها له تعالى، و هذا هو ما خضع للبحث و النقاش فيما يتعلق بإدراك الحيوانات، و هو أنّ إدراكها بسيط. أي إنّها فى نفس الوقت الذى تتمتع فيه بالإدراك الظاهري و الإحساس الباطنى بالأمور من حولها، فإنّها تفتقر إلى الفكر، و يعوزها العلم بالعلم، و الوعي بشعورها[١]. و يعد صدرالمتألهين الشيرازي من جملة الأشخاص الذين اهتمّوا بهذا الموضوع، و تحدثوا بالتفصيل حول العلم البسيط و المركب، فقد قسم فى كتابه *الأسفار الأربعة* العلم كما هو الحال بالنسبة إلى الجهل إلى قسمين بسيط و مركب و قال: العلم البسيط عبارة عن إدراك الشيء دون أن يعي الشخص المدرك إدراكه للشيء المدرك، إلّا أنّ العلم المركب عبارة عن إدراك الشيء شريطة أن يعي المدرك أيضاً إدراكه للشيء. أي فى نفس الوقت الذى يدرك فيه شيئاً، فإنّه يدرك أيضاً هذا المعنى و هو إن ما تم إدراكه هو نفسه الشيء الذى أدركه. و قد أجرى صدرالمتألهين هذا التقسيم على الجهل أيضاً، و يرى أنّ الجهل البسيط ليس سوى عدم المعرفة بالأمور، فى حين أنّ الإنسان فى حالة الجهل المركب بالإضافة إلى أنّه لايعرف الشيء، فإنّه لايعلم أيضاً عدم معرفته له، و لذلك فإنّه يواجه ظناً خاطئاً و يظنّ دوماً نفسه عالماً بالشيء الذى لايعلمه، و من الواضح جداً أنّ هذه الحالة خطيرة للغاية، و أنّ مَنْ يقع فى هذا الفخ لايمكنه أبداً أن يتخلص منه، و قد حذّر كبار العلماء دائماً الإنسان من الوقوع فى هذا الفخ الخطير، ذلك لأنّهم كانوا يعلمون جيداً أنّ الإنسان سوف لايعود باستطاعة أن ينجو من هذه الورطة بعد أن يقع فيها.

و بعد أن يقسم فيلسوف شيراز الكبير العلم إلى بسيط و مركب، فإنّه يرتب عليه مسألة لها أهمية كبيرة، فهو يعتقد أنّ كل فرد من أفراد الإنسان يدرك ـ حسب أصل فطرته ـ عن طريق العلم البسيط الحق تبارك و تعالى، فاستناداً إلى آخر الآراء و البحوث التى توصل إليها الحكماء المسلمون فإنّ ما يدرك من الشيء بالذات ليس سوى كيفية وجوده، و من جهة أخرى فقد افترضوا أنّ من المسلم به أنّ وجود و كينونة أي شيء ليست سوى هويته التى هى الارتباط ذاته بوجود الحق و الآن فإنّنا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الهويات الوجودية للأشياء تعتبر من مراتب تجليات ذات الحق، فسوف يكون من المعلوم لدينا بوضوح أنّ إدراك كل واحد من الأشياء ليس إلّا ملاحظة هذا الشيء نفسه بوجه يكون فيه نفس الارتباط بالحق، و فى هذه الحالة وحدها يتضح إدراك الحق بالوجه البسيط فى كل واحد من الإدراكات.[٢]

و استناداً إلى ما ذكر يتضح أنّ كل فرد من الأفراد يدرك الله بشكل بسيط فى كل نوع من إدراكاته و ذلك حسب رأي صدرالمتألهين، و أنّ أيّ نوع من الخطأ لايحدث فى هذا النحو فى الإدراك و أنّ ما يقع فيه الخطأ و الصواب و الصحيح و غير الصحيح هو العلم المركب و لذلك

فإنّه يكون مدار و مقياس الحكم بالكفر و الإيمان، و فيه يكمن العلم بالعلم، و الوعي بالإدراك أيضاً، و العلم المركب سواء كان على سبيل الكشف و الشهود أو الاستدلال ليس مما يتأتى لجميع الناس، بل هناك أشخاص يحصلون عليه عن طريق الاكتساب، وهناك أشخاص يحرمون منه، و الأشخاص الذين يحصلون عليه ليسوا على حد سواء و لاينتظمون فى درجة واحدة من المعرفة،[٣] و قد عبّر عن هذه المسألة فى شعر فارسي على النحو التالى:

و من المناسب هنا أن ننقل عبارة صدرالمتألهين حيث يقول:

> اعلم يا أخا الحقيقة أيّدك الله بروح منه أنّ العلم كالجهل قد يكون بسيطاً و هو عبارة عن إدراك الشىء مع الشعور بهذا الإدراك و بأنّ هذا المدرك هو ذلك الشىء. إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد فى أصل فطرته...[٤]

و كما نرى فى هذه العبارة فإنّ صدرالمتألهين عرف العلم المركب بأنّه إدراك الشىء مع الشعور بهذا الإدراك و أنّ ذلك الشىء المدرك قد وقع، فى حين أنّ إدراك الشىء دون الشعور بهذا الإدراك ليس إلّا إدراكاً بسيط فى رأيه، و ما يدعى فى الاصطلاح الشائع فكراً هو نفسه الذى اعتبره فيلسوف شيراز الكبير علماً مركباً و الآن فإنّنا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الفكر يعتبر من مقومات وجود الإنسان، فإنّنا نستطيع أن ندعي بسهولة أنّ العلم المركب يؤدي أكبر دور فى وجود الإنسان، و بعبارة أخرى يمكن القول إنّ ما قاله صدرالمتألهين حول العلم المركب هو نفسه الشىء الذى يمكن اعتباره الحد الفاصل للإنسان عن الكائنات الأخرى.

و هنا من الممكن أن يطرح السؤال التالى: إذا كان العلم المركب يعتبر الحد المميّز للإنسان فما هو اختلافه عن المعنى الناطق، و لماذا استخدم غالبية الحكماء و المفكرين المسلمين تعبير الناطق بدلاً من العلم المركب، و اعتبروا إدراك الكليات الحد المميز للإنسان؟ جواباً على هذا السؤال يمكننا أن ندعي أنّ ما طرحه صدرالمتألهين تحت عنوان العلم المركب، يلازم المعنى الناطق الذى اعتبر منذ القدم الحد المميز للإنسان، و لايمكن فصله عنه بأيّ شكل من الأشكال صحيح أنّ عنوان الناطق طرح فى اصطلاح الحكماء بمعنى إدراك الكليات، ولكن من المسلم به أيضاً أنّ العلم المركب سوف لايتحقق إذا لم يتحقق إدراك الكليات، و الدليل على ذلك أنّ الإنسان عندما يبلغ مرحلة إدراك الكليات، فإنّه يستطيع أن يبتعد عن الموضوع المدرك من قبله، و يخضعه للبحث و التأمل من الخارج، و هذا هو نفس الشىء الضروري فى تحقق العلم المركب للإنسان، فمادام الإنسان لايستطيع أن يتجنب الموضوع المدرك من قبله، و يتأمله من الخارج فإنّه سوف لايصل إلى مرحلة العلم المركب. و عندما يقال إنّ الإنسان يبتعد عن الموضوع المدرك من قبله فإنّ هذا يعنى أنّ الإنسان يدرك بوضوح الفرق بين العين و الذهن، و يعلم جيداً أنّ العلم لو لم يكن موجوداً لما كان للعلم و الفلسفة أيضاً وجود و تبلغ أهمية معرفة عالم الذهن و علاقته بعالم العين درجة بحيث لايمكن من دونها التحدث عن العلم و الفلسفة.

و قد اهتم الحكماء المسلمون بهذا الموضوع، و بهذه المناسبة فقد اتسع طرح المبحث المهم المتمثل فى الوجود الذهنى إلى حد كبير، و الأشخاص الذين يلمون بالفلسفة الإسلامية يعلمون جيداً أنّ تقسيم الوجود إلى قسمين، عينى وذهنى كان مطروحاً منذ القدم، و هذا التقسيم اعتبر من وجهة نظرهم من التقسيمات الأولية للوجود أيضاً، و بذلك فعندما يتحدث صدرالمتألهين حول العلم المركب، و يعتبره من خصوصيات الإنسان، فإنّه يشير فى الحقيقة إلى أهمية عالم الذهن، و يطرح مقدرة الإنسان على الابتعاد عن الموضوع المدرك من قبله و علينا الانتباه إلى أنّ قضية الوعي، و ما سماهُ صدرالمتألهين بالعلم المركب كانا مطروحين بين فلاسفة و مفكرى الغرب، ودار الحديث حولهما بالتفصيل، و بالطبع فإنّ هذه القضية كانت تحظى بمكانة خاصة فى فكر الفيلسوف الآلمانى الكبير ادموند هوسرل و علم الظواهر لديه، و قد خضع الكثير من مفكري الغرب بعد هوسرل لتأثير رؤاه بشأن علم الظواهر، و نظموا أفكارهم على الأساس نفسه، و على سبيل المثال يمكننا أن نشير إلى المفكر الفرنسيّ المعروف جان بول سارتر، و هو كالفيلسوف الفرنسي الآخر ديكارت يبدأ بحثه بقضية تبدو بديهية أي قضية «أنا أفكر إذن أنا موجود»، إلّا أنّه يصححها فى الفور و يقول: «أفكر» ويعود ديكارت إلى نوع من التفكير حول حالة وعي الإنسان نفسه، و يتناول نفسه، و يشاهد أعماله، فيما يعدل سارتر عن ما أعرب عنه ديكارت و يؤيد نظرية هوسرل الذى كان يقول إنّ الوعي حيثية التفاتية، أي بعبارة أخرى أنّ الوعي يجب أن يكون متوجهاً دوماً إلى متعلق كما هو الحال بالنسبة إلى المرآة التى ليس لها من محتوى سوى ما ينعكس فيها، و الوعي أيضاً لايمكن أن يحتملك محتوى سوى الأمور التى يفكر فيها، و مع هذه الحالة فإنّ متعلقات الوعي منفصلة ومتميزة دائماً عن الوعي نفسه الذى يعد مرآة لها.[٥] وعلينا الالتفات إلى أنّ تشبيه الذهن بالمرآة فى آثار المفكرين المسلمين له مسابقة قديمة، فقد استخدم الكثير من العلماء الكبار هذا التشبيه للتعبير عن قصدهم، و تعبير الحيثية الالتفاتية التى تحدث عنها هوسرل هى من جملة الأمور القريبة جداً من فكر الحكماء المسلمين، ذلك لأنّ هؤلاء المفكرين اعتبروا العلم حقيقة للذات الزائدة التى تتعلق دوماً بالغير، والوجود الذهنى هو نوع من الوجود الذى ليس له محتوى سوى معلومه.

و نحن لانقصد هنا أن نطرح بين ما سماه هوسرل بالحيثية الالتفاتية و بين ما قاله الحكماء المسلمون فى باب الوجود الذهنى، نوعاً من المقارنة و المطابقة ذلك لأنّ هذه المقارنة و المطابقة تتطلبان مجالاً و فرصة أكثر، و ما يخضع للبحث هنا هو ما قاله صدرالمتألهين حول العلم المركب و اختلافه عن العلم البسيط حيث يشير فيلسوف شيراز الكبير خلال بيانه للعلم المركب إلى ملاحظة ذات أهمية كبيرة. و قد ذكرنا فى بداية هذه المقالة أنّ ما يعتبر مناط التكليف، و مرجع الحكم بالكفر و الايمان ليس إلّا العلم المركب، ففى العلم المركب يظهر الخطأ

و الصواب، و تتضح المراتب بين الناس، و هو لم يعتبر العلم المركب مدار التكليف فحسب بل اعتبر أيضاً مدار الرسالة تحقيقاً للعلم المركب و هذا هو نص عبارة صدرالمتألهين فى هذا الباب:

... و أمّا الإدراك المركب سواء كان على وجه الكشف و الشهود أو بالعلم الاستدلالى فهو ليس ممّا هو حاصل للجميع و هو مناط التكليف و الرسالة و فيه يتطرق الخطأ و الصواب و إليه يرجع حكم الكفر و الإيمان....[۶]

و كما نرى' فى هذه العبارة فقد رأي صدرالمتألهين أنّ الصحة و عدمها، و الكفر و الإيمان، و بالتالى أصل التكليف و كل واجب، قائماً و مترتباً على العلم المركب، و إذا اعتبرنا الآن العلم المركب تعبيراً آخر عن ما يسموّنه الفكر، فإنّ من السهل أن ندعي أنّ فيلسوف شيراز الكبير اعتبر العقل مقدماً على النقل، و الفلسفة سابقة للدين، و لم تنكر مسألة كون العقل شرط التكليف، و إنّ من البديهى أنّ الشرط مقدم على المشروط، فقد أذعن لها الفقهاء و علماء أصول الفقه و المفكرون الآخرون، فما ثار فيه الخلاف أكثر و دار حوله النقاش هو هل أنّ العقل مقدم على النقل أم أنّ العكس هو الصحيح، و بعبارة أخرى يمكن القول: هل الفلسفة مقدمة على الدين أم على العكس من ذلك؟

و يبدو من حديث صدرالمتألهين أنّه قدم العقل على النقل و الفلسفة على الدين، فعندما يعتبر هذا الفيلسوف العلم المركب هو مناط التكليف و الرسالة، فإنّ قوله هذا يعنى أنّه لو لم يكن فى الإنسان العقل و الفكر، فسوف لاتفوّض إليه الرسالة أيضاً.

إنّ العقل و الفكر بالمعنى الذى يسمّيه صدرالمتألهين العلم المركب ليسا سوى نوع من الإدراك الفلسفي، فعند ما يدرك الإنسان شيئاً، و يكون بمقدوره الابتعاد عن الموضوع المدرك من قبله، و يشاهده من الخارج، فإنّه فى الحقيقة يكون قد قدم نوعاً من الفلسفة، و تحدث على لسان فيلسوف و الملاحظة التى تتضمّنها عبارات صدرالمتألهين و التى يجب أن لانغفل عنها هى أنّه فى نفس الوقت الذى يرى فيه أنّ التكليف و الرسالة مسبوقين بالعلم المركب، فإنّه يذكر أيضاً بهذه الحقيقة و هى أنّ العلم المركب يمكن أن يكون صادراً عن الكشف و الشهود، و فى هذه الحالة فإنّ الأشخاص الذين يعتبرون طريق الفلسفة منفصلاً و متميزاً عن طريق الكشف و الشهود كيف يمكنهم أن يدعوا أنّ صدرالمتألهين اعتبر العقل مقدماً على النقل، و الفلسفة مقدمة على الدين، لاشك فى أنّ صدرالمتألهين يؤمن بمصدر آخر من نوع الكشف و الشهود للعلم المركب كما يؤمن بالمصدر العقلي و الاستدلالى، و لكنّنا يجب فى نفس الوقت أن لانتجاهل هذه الحقيقة وهى أنّ ما قاله هذا الفيلسوف الكبير حول العلم المركب يتناسب و يتلاءم بشكل كامل مع الإدراك الفلسفي، فهو عندما يقدم العلم المركب على التكليف و الرسالة فإنّ بالإمكان أن ندعي أنّه قدم أيضاً العقل على النقل، و الفلسفة على الدين، والأشخاص الملمّون بتاريخ الأديان يعلمون جيداً أنّ أحاديث كثيرة دارت حول مصدر الدين،

و قواعده الأصلية و الأساسية، و قد ذكر بعض من الباحثين ثلاث قواعد رئيسة و أساسية لعلاقة الإنسان بالله وهى كالتالى:

١. الخوف ٢. العشق و المحبة ٣. المعرفة و الوعي.

و هناك أشخاص يعتقدون أيضاً أنّ بالإمكان مطابقة هذه القواعد الثلاث مع ثلاث مراحل من الحالات العديدة للعارف و هى: ١. القبض ٢. البسط ٣. الوحدة.

و هناك رأي آخر حول الأديان يقال فيه: يقوم الدين اليهودي على أساس علاقة الخوف، ويقوم الدين المسيحي على أساس علاقة المحبة، و طبقاً لهذا الرأي يقوم الدين الإسلامي على أساس المعرفة، وستكون نتيجته المعرفة أيضاً. و بالطبع فعندما يقال إنّ المعرفة و الوعي هما أساس الدين الإسلامي و كذلك نتيجته، فإنّنا مضطرون إلى أن نقبل هذه الحقيقة و هى أنّ درجات و مراتب المعرفة مختلفة أيضاً، و أنّ بعضاً من مراتبها يمكن أن تكون مقدمة للمراتب الأخرى و بناء على ذلك فإنّ مرتبة من المعرفة يمكن أن تكون أساس الدين و قاعدته، فيما يمكن أن تعتبر مرتبة أخرى غايته و نتيجته. و نحن يمكننا أن نلاحظ جملة «المعرفة بذر المشاهدة فى عالم الغيب» كثيراً فى آثار أهل المعرفة، أي إنّ المعرفة و الوعي بذرة ثمرتها نوع من المشاهدة و الرؤية فى عالم الغيب و على أية حال فإنّ صدرالمتألهين هو من جملة الأشخاص الذين اعتبروا العلم المركب مناط الدين، و مرجع الخطأ والصواب و ذلك على أساس التفسير الذى يقدمونه له، و هو لايرى للعلم البسيط فى هذا الباب أي دور ولكنّه يعتقد فى نفس الوقت بأنّ هذا العلم موجود فى فطرة جميع البشر. و استناداً إلى ما قرّره صدرالمتألهين فى باب فطرية العلم البسيط يمكننا أن ندعي أنّنا لايمكن أن نتوصل إلى إثبات الدين أو المبدأ من خلال التمسك بالفطرة، والأشخاص الذين تمسكوا بالفطرة فيما يتعلق بإثبات المبدأ، و يعتبرون العلم به فطرياً عليهم أن يوضحوا قصدهم من الفطرة، و كيف يمكن إثبات شىء على أساس الفطرة، فإن كان قصدهم من فطرية العلم بالمبدأ الشىء الذى يدعوه صدرالمتألهين بالعلم البسيط فإنّ علينا أن نعترف بأنّ هذا العلم متحقق فى فطرة جميع الناس حسب مقام الثبوت، ولكنّ علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذه الملاحظة أيضاً و هى أنّ هذا العلم لا دور له حسب مقام الإثبات، و لايمكن إثبات شىء بواسطته. فمقام الثبوت و مقام الإثبات مختلفان، و يجب أن لايحدث خلط، و خطأ فى هذا المجال.

صحيح أنّ العلم البسيط و العلم المركب يعدان من شؤون النفس الناطقة و أنّ النفس أيضاً هى أمر بسيط بحد ذاتها إلّا أنّ مما لاشك فيه أنّ حيثية العلم المركب تغاير حيثية العلم البسيط و حيثما كانت الحيثيات و الاعتبارات مختلفة كانت الأحكام و الآثار مختلفة أيضاً. إنّ اختلاف الحيثيات و الاعتبارات هو أساس الأحكام الفلسفية بحيث يمكن القول إنّه لو لم يكن اختلاف الحيثيات لماتحققت الفلسفة و الحكمة، و قد نقل هذا الكلام عن أرسطو، و ذكره أرباب الحكمة

فى آثارهم. و قد نسب الإمام الفخر الرازي فى رسالة الكليات هذا الكلام إلى أرسطو و قال: «لولا الحيثيات لبطلت الحكمة»[٧] أي لو لم يتحقق اختلاف الحيثيات لبطلت الحكمة و الفلسفة. و حيثما لم يكن هنا أشرف اختلاف الحيثيات فسوف لايكون هناك من أثر من عالم الذهن أيضاً، و فى المواضع التي لايتحقق فيها الذهن سوف لاتكون هناك فلسفة.

و استناداً إلى ما قيل فإنّ علينا أن لاننتظر أبداً أن يترتب على العلم البسيط مايترتب على العلم المركب. و الفلسفة من آثار العلم المركب. ففى العلم المركب يتضح اختلاف الحيثيات، و بالتالى يندرج كل من الأحكام المختلفة فى موضعه، و فى العلم المركب يتوصل الإنسان إلى العلم بعلمه. و كما مر فإنّ صدرالمتألهين اعتبر هذا المعنى ملاك هذا العلم. ولكن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ الإنسان كما أنّه يستطيع أن يحيط علماً بعلمه فإنّه يستطيع أيضاً أن يعلم بجهله، و قد جاء فى مقولة سقراط المعروفة أنّه قال: لقد بلغت مرحلة من العلم بحيث إنّنى أعلم أنّنى أعلم. كما يقول الشاعر:

بلـغ علـمي درجـة بحيث　　　إنّـنى أعـلم أنّنى جـاهل

و هنا يمكن أن يطرح السؤال التالى و هو هل أنّ العلم بالجهل، و أنّ الإنسان يستطيع أن «يعلم أنّه لايعلم» هو نهاية الفلسفة أم بدايتها؟ إذا اعتبرنا هذه المرحلة نهاية الفلسفة فما هى بدايتها فى هذه الحالة؟ و إن اعتبرنا هذه المرحلة بداية الفلسفة، فإلى أيّ نقطة سنصل فى النهاية؟ المعروف أنّ أرسطو كان يقول إنّ الفلسفة تبدأ بالتعجب. و بالطبع فإنّ التعجب يرتبط بالحيرة و الحيرة بدورها وليدة نوع من الشك و لايمكن الشك فى أنّ عناوين مثل: التعجب، و الحيرة، و الشك هى من خصوصيات الإنسان، ولاتوجد فى غيره و فى الإنسان تصبح هذه الخصوصيات مصدر ظهور التساؤلات فى الإنسان، و التفكير يبدأ بطرح السؤال، و هنا يتبادر فى الفور سؤال آخر و هو: هل أنّ الفلسفة تفكير فقط، و التفكير فلسفي فقط أم أنّ الفلسفة تعتبر نوعاً من التفكير؟ إذا كان التفكير يبدأ من خلال طرح السؤال فإنّنا مضطرون إلى أن نذعن إلى أنّ التفكير يدور حول مدار السؤال، و أنّه تابع فى هويته للسؤال الذى أصبح مصدر ظهوره أي إنّ السؤال إذا كان فلسفياً فإنّ التفكير سيكون فلسفياً أيضاً، و إن لم يكن السؤال فلسفياً فإنّ التفكير الذى يصدر عنه سيكون فلسفياً أيضاً، والمشكلة الأخرى التى تواجهنا هنا هى أنّه إذا كانت فلسفية أو عدم فلسفية التفكير تابعة للسؤال الذى يصبح مصدر ظهور التفكير، فما هو معيار فلسفية السؤال، وكيف يمكن تمييز السؤال الفلسفي عن غير الفلسفي؟ إنّ الأشخاص الملمين بالفلسفة الإسلامية يعلمون جيداً أنّ موقف الحكماء المسلمين فى هذا الباب يخلو من أيّ نوع من الإبهام فهؤلاء الحكماء الكبار يرون أنّ مصدر الاختلاف بين العلوم و المعارف هو الاختلاف فى موضوعاتها.

وتشكل مسائل كل فرع من العلم البشري العوارض الذاتية لموضوعه، و على أساس هذا المقياس فإنّ موضوع الفلسفة من وجهة نظر الحكماء هو الوجود أو الموجود بما هو موجود، و بذلك فإنّ الأسئلة المرتبطة بالوجود و التى تعتبر عوارضه الذاتية تشكّل مسائل الفلسفة، و من هنا يمكن القول إنّ السؤال الفلسفي هو السؤال الذى يطرح حول الوجود، و يرى أحد المفكرين المعاصرين الذى يمكن أن ندرك من خلال كتابه أنّه متأثر إلى حد كبير بالفيلسوفين الآلمانيين نيتشه و هايدجر، يرى أنّ تعريف الفلسفة ممتنع، و يعتقد أنّ السبيل الوحيد للوصول إلى الفلسفة هو اختبار التفكير. يقول هذا المفكر ما نصه:

...إنّ الضرورة الداخلية للتفكير الفلسفي هى أن يدرك الإنسان نفسه فى خلال البحث عن نفسه، و لذلك لايمكن أبداً إيضاح المقصود من الفلسفة من قبل، و لايمكن التوصل إلى الفلسفه إلّا فى اختبار هذا اللون من التفكير. يسمّى المنطق الذى هو تفكير استنتاجي مثل هذا الأسلوب» الحركة فى الدور» و يرفضها، مع الادعاء بأنّه لايمكن تقديم أو تأخير البداية و النهاية على بعضهما فى نفس الوقت و بشكل متقابل. و من أجل أن يثبت المنطق مثل هذا الادعاء فإنّ عليه أن يقول لنا ما هى البداية و النهاية، و على أيّ نحوهما، و لماذا و بأيّ مجوّز نعتبر الفلسفة بداية لانهاية أو على العكس من ذلك، و بالتالى لماذا لايمكن لنوع وجود أمر ما أن يكون بداية و نهاية معاً. ولكن لأنّ المنطق باعتباره تفكيراً استنتاجياً لا طريق له أبداً إلى وجود الأمور فإنّه أساساً ليس بمقدوره التفكير فى هذه الأسئلة فما بالك بابتنائها فى نوع وجودها.[٨]

و كما نرى فى هذه العبارة فإنّ مؤلف كتاب «الملاحظات الفلسفية» لم يذكر مقياساً و ملاكاً للفلسفة فحسب، بل إنّه رأى أنّه لايمكن ذكر أي مقياس و ملاك فى هذا الباب، فقد قال إنّ بالإمكان التوصل إلى الفلسفة فى التفكير، و أنّ بالإمكان اختبار التفكير فى الفلسفة. لقد كان هذا المفكر الإيرانى يعلم جيداً أنّ حديثه فى هذا الباب يستلزم نوعاً من الدور، و أنّ الدور يعد من منظار العقل أمراً ممتنعاً، و من أجل أن لايواجه هذا الإشكال فقد اتخذ من هذا الكلام درعاً له حارب من خلاله المنطق، فهو يدعي أنّ المنطق لايمكن أن يصدر حكم امتناع «الدور» و تقدم الشيء على النفس إلّا إذا أدرك ماهية التقدم و التأخر، و برّر كيفية وجودهما، و لأنّ المنطق ليس بمقدوره القيام بذلك فإنّ الحكم بامتناع الدور لا وجه له أيضاً و لايخفى على الإنسان البصير مدى انعدام قيمة مثل هذه الأقاويل و الدليل على ذلك أنّ الحديث يدور فى المنطق ـ كما اعترف بذلك الكاتب نفسه بكل صراحة ـ حول الأحكام الاستنتاجية و بناء على ذلك فإنّ بإمكان المنطق أن يبادر إلى إصدار الحكم بالامتناع بالنسبة إلى الدور الذى هو تقدم الشيء على النفس فى نفس الوقت الذى يكون فيه عاجزاً عن بيان ماهية و كيفية وجود التقدم و التأخر. و الملاحظة التى تلفت الانتباه هى أنّ الكاتب و كما هو حال أيّ كاتب آخر

يتحدث فى الرد على المنطق لاسبيل أمامه سوى أن يستخدم المنطق للرد على المنطق، و لذلك فقد لجأ إلى أسلوب استنتاجي للرد على المنطق الذى هو أسلوب استنتاجي أيضاً فيقول: من أجل أن يحكم المنطق ابتناء البداية و النهاية على بعضهما البعض بأسلوب الدور فإنّ عليه أن يوضح المقصود من البداية و النهاية و بما أنّه لايستطيع أن يبين ماهية البداية و النهاية فإنّ الحكم بابتنائها على بعضهما بأسلوب الدور غير جائز.

و كما نلاحظ فإنّ ما يقوله هذا الكاتب فى رد المنطق هو قياس منطقى بدوره فقد أراد أن يبطل القياس المنطقي بالقياس المنطقي، و قد وقع مولوي أيضاً فى هذا الفخ فى كتاب *المثنوى* و ذلك عندما أراد أن يبطل الاستدلال، و يعتبر أرجل الاستدلاليين خشبية، فقد قال فى هذا الباب: «إنّ أرجل الاستدلاليين خشبية، و الأرجل الخشبية عاجزة تماماً» و كما نلاحظ فإنّ مولوي و فى نفس الوقت الذى قال فيه كلامه شعراً، فإنّه بيّن فى قالب قياس منطقي أيضاً على الشاكلة التالية: أرجل الاستدلاليين خشبية، والأرجل الخشبية عاجزة تماماً، و على هذا فإنّ أرجل الاستدلاليين عاجزة. و هكذا فإنّ هذا المفكر الكبير توسل بالاستدلال نفسه من أجل الرد على الاستدلال، فى حين أنّه يعلم جيداً أنّ مثل هذا العمل غير معقول، فلايمكن غسل الدم بالدم. و يقول هو نفسه فى موضع آخر من كتاب *المثنوى* «من المحال غسل الدم بالدم».

إنّ ما يمكن أن يبرّر كلام المولوي فى هذا الباب هو أنّه لم يكن يقصد أن يتمسك بالاستدلال نفسه للرد على الاستدلال بل إنّ قصده كان نوعاً من التنبيه كي يؤثر هذا الكلام فى المستمع، ويوقظه من نوم الغفلة. و استناداً إلى ما قيل يمكن القول إنّ الإنسان كائن منطقي بالذات، و لايستطيع أبداً أن يعزل المنطق عن نفسه، وينبذه جانباً حاله فى ذلك كحال الشخص الذى يسعى لأن يقفز من فوق ظله من خلال تمارين صعبة و مجهدة، ولكن كل شخص يعلم أن قفز الإنسان من فوق ظله غير ممكن، ولاجدوى من المحاولات فى هذا المجال و كأنّ إنكار المنطق لايؤدي إلى نتيجة سوى الفرار من المعقول و يقال إنّ هايدجر المفكر الآلمانى الكبير يعارض المنطق و يقول: «المنطق عبارة عن تفسير التفكير باعتباره مظهر الوجود من حيث هو وجود مقترن بعمومية المفاهيم» و هو يرى أنّ المنطق هو نوع من التعبير الخاص عن الـ «لوغوس»[٩] و مفهوم أرسطو عن اللوغوس صادر عن سوء تعبير عن المعنى الأصيل لهذه الكلمة التى كانت مصطلحة بين الحكماء الذين سبقوا سقراط، ولكنّ جميع هذه المآخذ قائمة على سوء استعمال اشتقاق الكلمات. فعلى الرغم من أنّ كلمة «لوجيك» الإفرنجية المعادلة للمنطق مأخوذة من «لوغوس» اليونانية إلّا أنّه ليس من الضروري أن يكون هذا الاشتقاق متعلقاً بمعنى المنطق.

و قد دافع هايدجر عن نفسه فى مقابل هذا الاتهام الذى يدعي عدم المعقولية فى الفلسفة إلّا أنّ هجومه على المنطق يوهن دفاعه، ذلك لأنّ المنطق هو على أيّة حال مقياس الفكر و فى

المواضع التی لایکون فیها هذا القیاس ذا قیمة، فلیس من المعلوم کیف سیکون وضع الفکر، و یری الکثیر من الباحثین أنّ نسبة المنطق إلی الفکر تشبه نسبة علم العروض إلی الشعر و علم النحو إلی الکلام. و بالطبع فإنّ هناك نقاشاً و بحثاً فیما إذا کان المنطق من جملة العلوم أم لا، فهناك أشخاص یرون أنّ المنطق لیس إلّا أداة الفکر، و یری البعض الآخر أنّ المنطق من عداد العلوم، و مرتبط بالمعقولات الثانیة، و یقوم استدلال هذا الطریق علی أنّ المنطق لایمکنه أن یکون آلة و أداة لاکتساب جمیع العلوم، ذلك لأنّ الضروریات و البدیهیات غیر قابلة للاکتساب، و لایمکن أن یعتبر المنطق أداة لتحصیل مثل هذه الأمور و سوف نتحدث عن هذا الموضوع فی فرصة أخری.

الهوامش:

١. *تفسیر بیان السعادة*، حاج ملاسلطان محمد کنابادی، ج ١، ص ١٢٥.
٢. سوف نبحث فی المستقبل قضبة ان المدرك بالذات ما هو الا کیفیة وجود الأشیاء.
٣. *الاسفار الاربعة* للملاصدرا، ج ١، ص ١١٨.
٤. *الاسفار الاربعة*، طبعة طهران، ج ١، ص ١١۶.
۵. موریس کرنستن، *جان بول سارتر*، ترجمة: منوجهر بزرکمهر، ص ٧٧.
۶. *الاسفار الاربعة*، ج ١، ص ١١٧-١١٨.
٧. *شرح رسالة الکلیات للفخر الرازی*، مطبعة خراسان، ص ١١٩.
٨. *ملاحظات فلسفی در دین، علم - تفکر*، آرامش دوستدار، ص ١.
٩. منوجهر بزرکمهر، *فلسفه چیست؟*، مطبعة الخوارزمی، ص ١٢٠.

النفس فی *الأوبانیشاد*

علي نقي باقرشاهي[1]

لا ريب أنّ *الأوبانيشاد*[(1)] من أقدم الكتب التی بقيت لنا عن الأقوام الهندأوربية. و هو فی الحقيقة الجزء الأخير من الفيدات. لذلك يسمی فيدانتا[(2)]، أو نهاية الفيدات، و يمثل لباب التعليمات الفيدية. و يصنف *الأوبانيشاد* علی الكتب الرمزية، حيث يشير بأسلوب إيمائی إلی طريق المعرفة و سبيل نجاة الإنسان. المضمون الأساسي فی *الأوبانيشاد* هو الغور فی باطن الإنسان و اكتشاف أسراره الداخلية، و بلوغ عالم التجرد و النجاة و الحرية. و فی حين تنكر المدارس الفلسفية البوذية جوهراً اسمه النفس، فيتحوّل الإنسان إلی سلسلة من الإدراكات و الأحاسيس تخلق تيار الحياة، يطرح *الأوبانيشاد* جوهراً اسمه النفس، و يری الآتمان (atman) بمعنی ذات الإنسان و حقيقته. جاء فی *الأوبانيشاد* أنّ حقيقة وجودنا ليست سوی هذا الآتمان، و هدفنا النهائی معرفته و الطريق الوحيد الذی يرسمه حكماء الهندوس لذلك، هو معرفته عن طريق الذات.[(3)]

الآتمان (atman)

الآتمان فی الفيدات بمعنی الأنفاس أو النبض الذی يمثل جوهر الحياة، و يتحول تدريجياً إلی النفس أو الذات. و فی *الأوبانيشاد* أيضاً يرمز الآتمان إلی ذات الإنسان أو حقيقته، كما أنّ البراهمان (brahman) هو ذات العالم الموضوعي و حقيقته. و بسبب انطباق العالم الصغير علی العالم الكبير، يعتبر الآتمان مساوياً و معادلاً للبراهمان الذی يشكل ذات العالم الموضوعي. و

---

١. أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، جامعة الإمام الخمينی الدولية.

لأجل أن يعبر *الأوبانيشاد* عن ذات الآتمان و البراهمان قدر الإمكان، فإنّه يتذرع بالأسلوب السلبي، أي يحاول تعريفهما بالصفات السلبية و يتجلّى هذا الأسلوب السلبي فى عبارات من قبيل «إنّه ليس هذا».[۴] و الواقع أنّ الصفات الحقيقية للآتمان غير مصرّح بها فى *الأوبانيشاد*، لذلك فالأفضل لأجل فهم حقيقة الآتمان مراجعة المحاورات التى يتضمّنها *الأوبانيشاد*، و منها الحوار بين پراجاپاتي (prajapati) و اندیرا (indra)، و فيه يتمّ تعريف النفس فى أربع مراحل هى ١. النفس الجسمانية ٢. النفس الحسية ٣. النفس المتعالية ۴. النفس المطلقة. و الموضوع الذى يدور حوله الحوار، يعد ميتافيزيقياً أكثر منه سايكولوجياً.[۵]

جاء فى *الأوبانيشاد* أنّ پراجاپاتي قال عن النفس (الآتمان): إنّ هذه النفس منزهة عن الذنب، عن الشيخوخة و عن الموت، و عن الغم، و عن الجوع و العطش، و هى لا تتمنى شيئاً إلا ما يجب أن تحصل عليه. و لا تتصور شيئاً إلا ذلك الذى يجب أن تتصوره. إنّه ذلك الذى يجب أن نفهمه و هى الموضوع الذى يبقى رغم كل التغييرات. إنّه العنصر المشترك بين اليقظة و النوم، و الموت و الولادة الجديدة، و النجاة النهائية. إنّها الحقيقة البسيطة التى لا يستطيع شيء القضاء عليها، و لا يطالها الموت، و لا تحطمها الرذائل، و من سماتها الدوام، و الاستمرار، و الوحدة، و الفاعلية الأبدية.

العالم الذى يكون كماله فى داخلة، لا يتسنّى لأيّ شيء فى خارجه أن يقف قباله. و يقول پراجاپاتي فى موضع آخر: نفس الإنسان هى عامل المعرفة (subject)، و لا تكون موضوعاً للمعرفة (object) على الإطلاق . الإنسان هو الذى يرى، و ليس الشيء هو الذى يُرى. ليس الإنسان مجموعة من الصفات اسمها «الأنا»، و إنّما هو ذات وراء هذه الصفات. إنّه عامل المعرفة على نحو حقيقي، و لا يكون موضوعاً للمعرفة إطلاقاً. معظم أجزاء الإنسان تكون موضوعاً للمعرفة، و ما يكون موضوعاً للمعرفة إنّما هو من حصة غير الذات. و علينا تمييز الأجنبى على الذات الحقيقية.[۶]

جاء فى *الأوبانيشاد* أنّ الآلهة و الديمونات (القوى غير المادية) حينما سمعت كلام پراجاپاتي هذا، فبعثت انديرا، و فيروكانا (Virocana) نيابة عنها إلى پراجاپاتي، لتسألانه بعض الأسئلة عن النفس. و قبل پراجاپاتی الدعوة، و وافق على أن يعلمهما بعض الأشياء، لذلك طلب منهما النظر إلى الماء أو المرآة، لترى كل واحدة كم يظهر منها فى الماء أو المرآة. و قالتا إنّنا نرى كل أجسامنا، فقال پراجاپاتی أنّ هذه هى النفس أو الذات فتركتا پراجاپاتي فرحتين مسرورتين، واقتنعت فيروكانا أنّ النفس هى الجسم إلى الآلهة، لكن انديرا شكّت فى أن تكون تلك هى النفس الحقيقية، لذا رجعت إلى پراجاپاتی لتطرح عليه أسئلة أخرى، فقالت له هل تتجمل الروح حينما نجمّل الجسم و نزيّنه؟ و إذا ما ارتدينا على أجسامنا ملابس فاخرة، فهل سترتدي الروح أيضاً هذه الملابس؟ و إذا ما كان الجسم نظيفاً، هل

ستكون الروح كذلك؟ و إذا أصيب الجسم بالعمى، هل تصاب النفس بالعمى أيضاً، أو إذا أصيبت إحدى العينين بالعمى، هل يعنى ذلك أنّ إحدى عينى الروح عميت هى الأخرى؟ و بعد أن أصغى پراجاپاتى لهذه الأسئلة حاول تقديم معارف أرقى عن الروح لإنديرا، فقال لها إنّ النفس أو الذات الواقعية هى تلك التى ترى الأحلام فى المنام.

يرى رادا كريشنان مؤلف كتاب «فلسفة الهند» الشهير، أنّ السبب فى اختيار پراجاپاتى رؤية الأحلام دون كل التجارب الذهنية الأخرى، هو ضعف ارتباط الأحلام بالبدن، فالنفس أو الذات تتمتع بقدر أكبر من الحرية أثناء رؤية الأحلام، و لا تتقيد بالمادة.[٧] و النفس هنا مأخوذة بتجاربها الذهنية المتغيرة خلال عام واحد. و هذه هى النفس أو الذات الحسية التى اعتبرتها إنديرا عرضة للتجارب و المتغيرات و التأثيرات الخارجية على الرغم من استقلالها عن الجسم، إلاّ أنّها ليست قائمة بذاتها كما هو المفترض فى الأنا الحقيقية، أو الآتمان القائم بذاته. فالذات المقيدة بالزمان و التابعة للتناسل و الولادة لا يمكنها أن تكون أبدية. الذات التابعة للبيئة إنّما هى حصيلة الزمن، و هى هائمة فى العالم Samsara (سامسارا). إنّها عالم ناقص لا يتمتع بحريات لا حدود لها و لا قيود.

و تعود انديرا تارة أخرى إلى پراجاپاتى مطالبة بتعاليم أرقى و أسمى. فيقول لها أنّ الذات الحقيقية أو الروح هى الإنسان حينما ينام و يستغرق فى الهدوء التام، و لا يرى أى حلم أو رؤيا. كان پراجاپاتى واعياً لإشكال انديرا، أي أنّ الروح مما لا يمكن إحالته إلى مجموعة من الأحوال و الأوضاع، إذ ينبغى فى هذه الحالة التعبير عن حقيقة الذات الثابتة الدائمية. لذا ينبغي تفهيم انديرا أنّ متعلق التجربة بحاجة إلى موضوع دائمي، تتأتى من خلاله التجربة. و يذهب رادا كريشنان إلى أنّ پراجاپاتى يريد إثبات أنّ موضوع المعرفة (object) تابع لعامل المعرفة أو فاعلها (subject) و ليس العكس. فمن دون الذات، لن يكون العلم متاحاً و لا الفنّ و لا الأخلاق. إنّما تكتسب الأشياء وجودها عن طريق فاعل المعرفة. أمّا فاعل المعرفة ذاته فليس واحداً من هذه الأشياء و قد أراد پراجاپاتي التوكيد على وجود كيان اسمه الذات أو النفس، يتمّ بالديمومة و الاستمرار بغض النظر عن التجارب و النوم و اليقظة. فحينما ننام و لا نرى حلماً، و لا تكون لنا أية تجارب، لا نستطيع القول بعدم وجود النفس أو الذات. و إذن، يحاول پراجاپاتي إثبات الأصالة المطلقة لفاعل المعرفه قياساً إلى موضوع المعرفة.

و السؤال الآخر لانديرا هو: هل تعد هذه النفس المتحررة من كل التجارب الجسمية و الأحلام، كياناً وهمياً غير واقعي، فإذا لم تكن النفس ذلك الشيء الذى يعلم و يشعر و تصدر عنه ردود أفعال، أفلا نكون قدسلبناه كل شيء، و لم نبق له أى قوام؟ فالفراغ من كل شيء ليس سوى العدم. و يضرب بوذا مثال الشجرة التى نأخذ منها الجذور و الساق و الأغصان و الأوراق، فلا يبقى من الشجرة شيء، أو البصلة التى نسلبها كل شرائحها، فلا يبقى شيء اسمه

البصلة. على أنّ پراجاپاتي يسعى إلى إثبات هوهوية النفس، و أنّ هذه الذات لا تتأثر بالتجارب. سؤال انديرا هو: الذات التي لا تعلم أنّها موجودة، و لا تعلم بوجود شيء آخر، إنّما تسير نحو الفناء، و لا أرى فيها أي فائدة و يرد عليها پراجاپاتي: «يا انديرا، هذا البدن فإن زائل و هو يسير نحو الموت، لكنّه مقر روح لا تفنى و لا جسم لها».

يقول رادا كريشنان إنّ النفس أو الذات المصرّح بها هنا، ليست بالشيء الانتزاعي و إنّما هي وعي كلي فعال. إنّها شيء يشبه الذات، لكنّها متمايزة عنها في الوقت ذاته. إنّها عين و ذهن في الوقت ذاته. و هي التي يرتكز عليها علمنا بالعالم الخارجي. إنّها ليست أياً من الأشياء المحدودة و هي مع ذلك أساس كل تلك الأشياء المحدودة. النفس هي الكلّ الحالّ في الأشياء و المتعالي عنها في الحين ذاته. العالم كله فيها. جاء في *الأوبانيشاد* أنّ الشمس و القمر عيناها و أطراف السماء الأربعة آذانها، و الرياح نفسها. و ورد في موضع آخر من *الأوبانيشاد* أنّ هذه الذات أساس الكل الموجود في كافّة الأفراد. فهي موجودة في كل الأشياء و لها هيمنتها في كل مكان. نسميّها الأنفاس حينما تتنفّس، و ندعوها الكلام حينما تتكلم، و يقال لها العين حينما تنظر، و الأذن عند ما تسمع، و الذهن حينما تتفهم. كل هذه تسميات لأفعالها و أنشطتها.[٨]

في أحد *الأوبانيشادات* باسم ماندوكيا أوبانيشاد، ثمة تحليل للنفس و الوعي، يفيد أنّ للنفس أربعة أحوال و أوضاع. الوضع الأوّل للنفس هو حالة اليقظة، حيث تعي فيه النفس العالم الخارجي و تكون تابعة للبدن مقيدة به. و الوضع الثاني هو الأحلام التي تلتذ فيها النفس بالأشياء اللطيفه و تخلق لنفسها عالماً جديداً من خامات عالم اليقظة. و تسيح الروح في هذا الوضع بحرية، و بدون أيّة تبعية للجسم. و الوضع الثالث للنفس هو النوم العميق الذي لاتكون للنفس فيه أحلام و لا تمنّيات . النفس في هذا الوضع تتحد على نحو موقت بالبراهمان و تنتابها البهجة و الراحة و السعادة. إنّنا في حال النوم العميق نحلّق فوق الآمال و الطموحات، و نتحرّر من المتاعب و الآلام الروحية.[٩] و يعتقد الحكيم الهندوس المعروف شانكارا أنّ ظاهرة التثنية المشهودة في الوضعين الأوّلين عن طريق الذهن، تختفي في الوضع الثالث.[١٠] و للأوبانيشاد إشارة إلى وضع رابع يعد أسمى أحوال الروح، و هو الوعي الشهودي المحض للروح، و الذي يرتفع فيه الكلام عن علم باطني و خارجي. في النوم العميق، ترتفع النفس إلى إقليم أرقى من الحياة المتغيّرة و تتحد اتحاداً تاماً بالبراهمان. و هذه حال تسمى توريا (Turiya). أمّا الوضع الرابع فلا تتمتع فيه النفس بوعي ذاتها و لا بوعي العالم الخارجي، و لا بوعي كليهما، فلا يكون لها إذ ذاك وعي محض، و لا يقظة مطلقة و لا عتمة قاطعة. إنّها في الوضع الرابع متعالية لا يمكن

وصفها، و ذات محضة لوعي النفس، و هی كل العالم و السكينة الأبدية و السعادة المطلقة. إنّها حينذاك واحدة فقط و ليست سوى الآتمان.[١١]

البراهمان (Brahman)

البراهمان هو حقيقة العالم، كما أنّ الآتمان حقيقة الإنسان، و يرى حكماء الهند أنّ البراهمان و الآتمان شيء واحد. يقول داس غوپتا مؤلف كتاب *تاريخ الفلسفة فی الهند* إنّ الآتمان لا يوجد فی الإنسان و حسب، بل فی كل الموجودات فی العالم كالشمس و القمر، و هذا هو البراهمان.[١٢] و يواصل أنّه لا يوجد شیء خارج البراهمان و يكتب الحكيم الهندوس المعروف شانكارا حول البراهمان، أنّ مفردة البراهمان مشتقة من «برا»(bra) أي النمو و التمدد، فهی تشير إلى وجود غير محدود و اسم بلا رسم يختصّ بذات الخالق. و هذ العظمة و الشموخ الذی يتمتع به البراهمان، يدل من ناحية على طهارته و خلوده، و على وعيه و إدراكه لوجوده من ناحية أخرى.[١٣] فالبراهمان هو تلك الحقيقة التی نسمّيها «الذات» أو «الضمير» (ālman) فكل موجود يعلم بوجوده، و يدرك أنّه موجود. و بالتالی، فالبراهمان هو مبدأ العالم الذی تصدر عنه كل الموجودات، و هو إلى ذلك ضمير وجودنا الذی نسميّه الآتمان.[١٤]

فی أحد *الأوبانيشادات*، وصف لحقيقة البراهمن ضمن حوار بين والد و ابنه كما يلي: يأتي ولد إلى أبيه يوماً ما، و يطلب إليه تعريفه بالبراهمان. و لأجل أن يثير الأب فی ابنه نوازع البحث و التحرّی، يقول له: «الطعام و الأنفاس و العين و الأذن مصادر لمعرفة البراهمان» و يضيف: «الشیء الذی تصدر عنه كل الموجودات التی أن وجدت بقيت حية فيه، وإذا تحطمت عادت إليه، فاعرفه ...» و بعد أن يتأمّل الابن فی الموضوع يرى أنّ المادة لا يمكنها أن تكون علة علل العالم، ذلك أنّ العالم عنصر فانٍ زائل، بينما البراهمان أبدی خالد، و لا ينساق وراء هذه التصورات الهشة إلا ذوي النزعة المادية. و عاد الولد إلى أبيه مطالباً بمعرفة الآتمان فيوصيه الوالد هذه المرة بأن يتحرى معرفة البراهمان عن طريق الرياضة و التقوى، فيشتغل الابن بتزكية النفس و ترويضها، و يبدو له أنّ الأنفاس الحياتية (prana) هی أصل العالم، و كل شیء ناجم عنها و عائد إليها. بيد أنّ الشكوك و الريب لم تفارقه بعد، فيرجع إلى الأب، و يكرّر سؤاله القديم و يرشده الأب إلى سبيل الرياضة و الزهد، فتكون النتيجة أن يشعر الابن بأنّ النفس و الذهن هی أصل العالم، غير أنّ هذا الشعور يؤول هو الآخر إلى التبدد و الاضمحلال. ثم يعنّ للغلام أنّ العقل هو أساس العالم و أصله، لأنّه يتمتع بالقدرة على التصديق، فهو أصل الوعي البشري، و المهيمن على كل المدارك الأخرى. على أنّه يطمح إلى تخطّی هذه النتائج، لذلك يعود إلى أبيه و معلمه طالباً مزيداً من المعرفة، فيدلّه تارة أخرى على طريق الزهد و الرياضة. فيصل الابن هذه المرة إلى نتيجة نهائية فحواها أنّ السعادة

اللامتناهية (ananda) التى تمثل المقام السرمدي غير المتغير و لاالمتعيّن للوجود (Turiya) هو الأصل الحقيقي للعالم، و الذات اللامتناهية للبراهمان. و لأنّ مقام اللامقام هذا يشهد كف الأضداد عن الصراع و الضدية، و ارتفاع الثنائيات و التعارضات، و حصول السكينة اللامحدودة فى أعماق وجود الإنسان فإنّ (آناندا) هى مصدر صور العالم، و منها تصدر كل الموجودات و تعود إليها، و شمس الحقيقة هذه و ضاءة مشرقة فى سماء فؤاد الإنسان.[١٥] على أنّ شانكارا لا يرى فى تفسيره للأوبانيشاد أنّ آناندا تعادل الآتمان، و يوضح أنّ مقام الآتمان منزّه حتى عن البهجة و السرور. الآناندا ضياء الحق و شعاعه، و ليست الحق ذاته، بينما يذهب مفسر آخر للأوبانيشاد هو رامانوجا إلى أنّ الآناندا تعادل مقام سرور الآتمان و بهجته.[١٦]

البراهمان مطروح فى *الأوبانيشاد* بصيغتين: تارة يعتبر كونياً (Cosmic) شاملاً ينطوي على نعوت إيجابية، و يعد تارة أخرى غير كونى (acosmic) ليس له صفات و لا تعيّن و لا شكل محدد أو رسم. و كانت هذه التثنية أساس التمييز الذى قال به شانكارا لاحقاً بين الله و الحقيقة المطلقة، حيث سمى الأوّل البراهمان الأدنى (apara Brahman) أو الايشفارا (Isvara) و أطلق على الثانى البراهمان الأعلى (para Brahman) أو المطلق. فالله هو الجانب الشخصى للمطلق، و المطلق هو الجانب غير الشخصي لله. و المادة و النفس و الله ليست إلا مظاهر المطلق، لكنّ الحكيم الهندوس الشهير رامانوجا لم يستسغ هذا التمييز، فهو يرى أنّ المطلق يساوي الإله الشخصي، و المادة و النفوس بمثابة أبداله. الله هو نفس الطبيعة و نفس النفوس. و يفسر رامانوجا البراهمان فى *الأوبانيشاد*: إنّ البراهمان يحوّل نفسه على نحو حقيقي إلى عالم المادة و النفوس، بينما يرى شانكارا أنّ البراهمن يظهر على نحو غير حقيقي (أي عن طريق الجهل) بصورة عالم المادة و النفوس، و لا ينكر وجود الإله الشخصي.

يعد البراهمان الكونى (Cosmic) علّة انبثاق العالم و بقائه و فنائه. و حسب هذه الرؤية، فإنّ كل العالم صادر عنه، و يعيش فيه و غارق فى داخله. أحد *الأوبانيشادات* يعتبره خالق كل شىء و عالماً بكل شىء و شاهداً باطنياً و ملاذاً لكل العالم. إنّه يعلم بكل شىء لكنّه يبقى غير معلوم و هو ليس روح الطبيعة و نفس كل النفوس و حسب، بل إنّ النفوس بدائله، و هو نفسها و روحها جميعاً.[١٧]

الآتمان و البراهمان

أشير فى *الأوبانيشاد* أنّ الآتمان هو ذاته البراهمان.[١٨] يقول شانكارا عن البراهمان: إنّ وجود البراهمان هو تلك الحقيقة التى نسمّيها الذات أو الضمير (atman)، لأنّ كل موجود يعلم بوجوده فى إطار العبارة «أنا موجود». إذن، فالبراهمان هو مبدأ العالم الذى تصدر عنه

كل الموجودات، و هو إلى ذلك ضميرنا الذى نسميّه الآتمان، لذلك من أدراك كنه نفسه، فقد أدرك كنه حقيقة الوجود.[١٩] و مفاهيم البراهمان المختلفة تتطابق تطابقاً تاماً مع مفاهيم الآتمان المختلفة. فمراحل اليقظة و الأحلام و النوم و غياب النفس عن وعيها فى الآتمان متمايزة عن بعضها تماماً، و تتطابق تماماً مع مراحل البراهمان. وأعلى مراتب البراهمان هى الآناندا (ananda) التى تعادل فى الآتمان المرتبة الرابعة و هى (Turiya) و فيها يتحد المُدرِك و المُدرَك و الإدراك. و حينما نعتبر الآتمان و الشخص الواعي شيئاً واحداً، سيكون البراهمان و الايشفارا (isvara) بدورهما شيئاً واحداً، إذ أنّ الايشفارا أسمى متعلقات الوعي الدينى. و حينما يعد الآتمان و الذات الذهنية و الحياتية شيئاً واحداً ، يُحال البراهمان أيضاً إلى روح العالم أو الـ (Hiranyagarbha) الواقعة بين الايشفارا و نفس الإنسان. إنّ ارتباط روح العالم بالعالم كارتباط روح الفرد ببدنه. والافتراض قائم على أنّ العالم له شعوره و إرادته. فالعالم الذى نعيش فيه له نفسه و روحه التى يشعر بها. و فى *الأوبانيشاد* تعابير مختلفة للإشارة إلى هذه النفس العالمية، و تسمى أحياناً Karya Brahma أو أثر الله. و أثر الله هذا هو ذاته مجموعة الموجودات المخلوقة. فالوعى بكافّة الآثار يمثل البراهما ذاته، و هو بدوره ليس سوى البراهمان. البراهمان هو ذلك الموجود البسيط المفرد صاحب الوعي الذاتي المطلق. إنّه واحد لا اسم له. يسمّونه أحياناً الخالق، و تارة يعتبرونه المخلوق و البراهما صادر عنه أيضاً. إنّه حارس العالم الموضوعي و حينما نوحّد بين الآتمان و أبداننا، يتوّحد البراهمان مع العالم (virat) و هذا الـ «Virat» هو الكل، أو قل كل الأشياء، إنّه خلاصة جميع الموجودات، و هو الآتمان الداخلي أو الباطنى لكل الموجودات. رأسه آگنى (agni)، و عيناه الشمس و القمر، و الجهات الأربع آذانه، و الفيدا كلامه الصادر عنه، و الـ «Vayu» نفسه، و قلبه العالم كله و العالم منبثق من رجله. من يتشكل الجسم Virat من الأشياء المادية. إنّه مظهر البارئ، و جهات الإدراكات هى التى تشكله، و جسمه مكوّن من أربعة عناصر.[٢٠]

و قد سجل رادا كريشنان التطابق التاّم بين البراهمان و الآتمان فى المراتب المختلفة على النحو التالى:[٢١]

الآتمان (الذهن)	البراهمان (العين)
١. النفس الجسمانية (Visva)	١. العالم (Virat)
٢. النفس الحياتية (taijasa)	٢. نفس العالم (Hiranyagarbha)
٣. النفس العقلية (prajna)	٣. الوعي الذاتي (Isvara)
۴. النفس الشهودية (Iurya)	۴. آناندا (البراهمان)

الهوامش:

۱. تتألف كلمة الأوبانيشاد من ثلاثة أجزاء هي «أوبا» بمعنى القريب، و «ني» بمعنى الداني، و «شاد» بمعنى القعود. و حسب ماكس مولر فإنّ المراد منه تعليمات شفهية يلقيها المرشدون على طلبتهم القريبين منهم. و ينحاز فريق آخر من الباحثين إلى أنّ كلمة الأوبانيشاد تعني حقيقة الباطن و العلم الرمزي. و يعتقد «دوسن» أنّ الأوبانيشاد جملة مواضعات سرية و رمزية، و هذا الرأي الأخير يتسق مع لفظة «راهاسيا» بمعنى السري أو الباطني الذي نسبته الثقافة الهندوسية إلى الأوبانيشاد و لايمكن تعلم معارف الأوبانيشاد إلّا لمن تحلى بشيء من التقوى و العلم، و كان جديراً بحفظ جوهرة العقل هذه. و يذهب شانكارا إلى أنّ الأوبانيشاد مستقى من لفظة «ساد» بمعنى الفناء. فهو يرى أنّ الهدف النهائي للأوبانيشاد إفناء الجهل و تحطيمه، و مد جسور الفلاح و التحرر أمام نخبة مختارة (داريوش شايگان).

۲. تتركب كلمة «فيدانتا» من لفظتي «فيدا» (Veda) و «انتا» (anta) بمعنى النهاية. و يراد بها التعاليم العرفانية للفيدات أو الأوبانيشاد، ولو أخذنا كلمة الفيدانتا بمعناها الحرفي لكانت نصوص الأوبانيشاد أو تصانيفه، و التي تمثل ارقى ما في الأدب الرمزي الهندوسي، و هي طريقة دينية سرية ظهرت في العهد الفيدي القديم و تبلورت بأسلوب مجازي في صور رموز و كنايات، و تناقلتها الأجيال ككنز ثمين من الحقائق الروحية و سعى العرفاء إلى كتم أسرارها عن الجهلة و الدخلاء. و رغم أنّ الأوبانيشاد هو النواة المركزية لطريقة الفيدانتا، ولكن لم تتجل الفيدانتا كرؤية فلسفية لأوّل مرة، إلاّ في رسالة «براهما سوترا» المعروفة. و الذي يستفاد من كلمة فيدانتا اليوم هو المذاهب الفيدانتيّة الخمسة الكبرى التي أرساها مؤسسوها شانكارا ShanKara، و رامانوجا Ramanuja، و نيم باركا Nimbarka، و مادهفا Madhva، و فالابالا Vallabala(داريوش شايگان، *الأديان و المذاهب الفلسفية في الهند*).

۳. داريوش شايگان، *الأديان و المذاهب الفلسفية في الهند*، ج ۱، ص ۸۸۰.

۴. *المصدر نفسه*، ص ۱۰۳.

5. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, v.I, p. 151.

6. *Ibid.*, p. 152.

7. *Ibid.*, p. 152.

8. *Ibid.*, pp. 153, 154., surendranathe Dasgupta, A *History of Indian Philosophy*, v.I, p. 46.

9. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, v.I., p.160.

10. *Ibid.*,p. 160.

11. *Ibid.*, pp. 159-160.

12. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy.*, v.I, p.48.

۱۳. *الأديان و المذاهب الفلسفية في الهند*، ج ۲، ص ۸۰۸.

۱۴. *المصدر نفسه*.

۱۵. *المصدر نفسه*، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶.

۱۶. المصدر نفسه، ج ۱، ص ۱۰۷.

17. Chadradhar Sharma, *A Critieal Survey of Indian Philosophy*, p. 27.

18. Radhukrishnan, *Indian Philosophy*, v.I, p.169.

۱۹. *الأديان و المذاهب الفلسفية في الهند*، ج ۲، ص ۸۸۰.

20. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, v.I, pp. 170-171.

21. *Ibid.*, p. 172.

الدّلالة و البيان

يوسف صمدي علي آبادي[1]

في دراسة لفريجة ظهرت عام ١٨٩٢[1] أثار هذا المفكر الألماني فكرة حول الهوهويات التي قدم لمعالجتها نظرية حول الأسماء الخاصة أولت فيما بعد لتغدو في أعمال نظير (برتراند راسل 1905, On Denoting) و (كارنب: 1956, Meaning and Neceisity) و(آلونزو تشرتش: 1956, Introduction to Mathematical logic) نظرية حول المعنى. و تظهر ببعض التغييرات في أعمال مثل (استراسن: 1950, On Referring) و (جون سيرل: 1958, Proper Names) و (جون سيرل: 1969, Speech Acts) كزعم فحواه؛ أنّ معنى كل اسم يتحدد بواسطة مجموعة غيرمعيّنة من الأوصاف المعيّنه لا يتمتع كل واحد منها بموقع شديد الإتقان. و هذا الزعم الأخير يُذكّر بصدىً لنظرية راسل ١٩١٨ (Lectures on Logical Atomism) يقول إنّ كل اسم خاص ما هو إلّا علامة رمزية لوصف أوعدة أوصاف معيّنة. و قد تعرضت هذه النظرية التي أخذت عنوان «نظرية فريجه ـ راسل» إلى نقد عنيف من قبل شائول كريپكي ضمن سلسلة محاضرات (1970, Naming and Necessity) و تمهّدت الأرضية لظهور نظرية باسم «النظرية العليّة للأسماء» تدّعي إجمالاً أنّ الأسماء الخاصة تفتقر أساساً لأيّ معنى، و لا تمثل إلّا وساماً للشيء يلحق به عندما يراد تسمية ذلك الشيء. و تتعين طريقة إدراك مداليل الأسماء في كل لغة عبر كينونة من يستخدم الأسماء في نهاية سلسلة علّية تبدأ بواقعة تسمية

---

١. استاذ مساعد في مؤسسة الحكمة و الفلسفة للدراسات في ايران

هذه الأشياء. وما أريد مناقشته فى هذه الدراسة هو مدى صحة هذه التأويلات التى دخلت على آراء فريجه؟ و إلى أيّ حد تستطيع الصعوبات التى تواجه هذه الآراء أنّ تفنّدها لصالح النظرية العلّية للأسماء؟

ما هى المسألة المطروحة؟ تشيع بكثرة فى الرياضيات الجمل المؤلفة بواسطة علاقة التساوى بين الأسماء أو العبارات المختلفة. فجميع المعادلات يعبّر عنها بمثل هذه الجمل. و يصار عادة إلى إيضاح الشكل المنطقي لهذه الجمل على أساس علاقة هوهوية، العلاقة التى تربط كل شيء مع نفسه فقط. فتكون لدينا هوهويات لا تحتوى إلّا على اسم واحد أو عبارة واحدة تتكرر على جانبى علامة التساوي، (واسميها هوهويات أحادية الأسماء) و يتسنّى التعبير عن شكلها بالجملة الصورية (ألف هو ألف) أو (ألف = ألف). و ما تعبر عنه هذه الجمل هو ما تدلّ عليه عبارة؛ (ألف) يساوي نفسه. و هذا ما يصدق على كافة الأشياء بكل أنواعها و صنوفها. و عليه فالهوهويات الأحادية الأسماء لا تتحفنا بأيّ معلومة جديدة عن أيّ شيء، و لا استعمال لها سوى التوسط للعبور من مقدمات البرهان إلى نتائجه. أمّا الهوهويات المشتملة على عدة أسماء (و أطلق عليها الهوهويات المتعددة الأسماء) و يُعبر عن شكلها المنطقى بـ (ألف هو باء) أو (ألف= باء) فإنّ لها استعمالات عديدة إنْ فى الرياضيات و إن فى الحقول البحثية الأخرى، و فى حال صحتها تضيف معلومة جديدة إلى معارفنا. فالقضية القائلة أنّ «دخو» محرر عمود « چرند و پرند» فى صحيفة «صور إسرافيل» هو ذاته العلاقه اللغوى الإيرانى «على اكبر دهخدا» صاحب كتاب *لغتنامه و أمثال و حكم*، و عبارة *أنّ نجمة الصباح* هى نفسها كوكب الزهرة، قضيتان تحتويان معارف تزيد معلومات من يعرف هذه الأسماء و لا يعلم ما بينها من علاقة، و السؤال هو؛ بين أيّ الهويات تقيم الهوهويات هذه علاقة تساوي؟ و جلّى أنّ كلا سنخي الهوهويات لا يعبران عن تساوي الألفاظ فى طرفى علاقات التساوي. فأحد مصاديق لفظة «الف» يختلف عن مصداقها الآخر من حيث المكان الذى يشغله، و من حيث الزمان الذى يستغرقه. كما تتفاوت لفظة«الف» عن «باء» شكلاً. و إذن لابدّ أنّ يكون المراد من هذه الجمل على فرض صحتها هو تساوي الشيء الذى تدلّ عليه كل واحدة من الأسماء. و تساوي الشيء مع نفسه ليس بالمعلومة الجديدة، و ممّا يصدق على جميع الأشياء. إذن بماذا تتمايز الهوهويات المتعددة الأسماء التى قلنا إنّ لها قيمة معرفية بخلاف الهوهويات الأحادية الأسماء؟

إذا أفصحنا عن المسألة بنحو أدق، ستتضح أبعادها أكثر. إنّ صحة الهوهوية المتعددة الأسماء ترخيص لاستبدال أحد طرفى علاقة التساوي بالطرف الآخر فى الجملة الواحدة. و هذا ترخيص يبتنى على مبدأ ينسب لليبنتس يسمّى «هوهوية الأشياء غير المتمايزة». و

العكس صحيح أيضاً. فحينما لا يختلف شيئان عن بعضهما بأيّ صفة أو شيء، فهما شيء واحد. و عليه، ففي كل جملة تتضمن عبارة تدلّ على شيء، إذا استبدلت هذه العبارة بعبارة أخرى تدلّ على نفس الشيء، سيبقى مقدار حقيقة الجملة ثابتاً. فإذا كانت الجملة الأولى صادقة، بقيت بعد الاستبدال المذكور صادقة أيضاً. و إن كانت كاذبة، بقيت كذلك بعد الاستبدال. و الآن خذ إليك جملة «ألف = باء» وافترض أنّها صادقة. إنّ التساوي بين الف و باء كما مرّ بنا لابدّ أنّ يرمي إلى وحدة مدلوهما، و عليه فكل ما يقال عن هذا الشيء بواسطة الف، لن يختلف قيد أنملة عن كل ما يقال عنه بواسطة باء. إنّ عدم التمايز الشيء للمدلول عن نفسه ترخيص لاستبدال أحد الأسماء بآخر في كل جملة تجمع بين هذه الأسماء. و جملة (الف= باء) إحدى هذه الجمل. إذن، يمكن في هذه الجملة استبدال أيّ واحد من ألفاظها بغيره، و ستكون نتيجة هذا الاستبدال جملات تقول إنّ (ألف = ألف) أو (باء = باء). وهكذا يستشف أنّ جملاً مثل (الف = باء) يتوجب في حال صدقها أنّ تكون حالة خاصة من قانون الهوهوية القائل $\forall x, x=x$ (كل شيء يساوي نفسه في كل شيء). و يمثل هذا القانون حقيقة منطقية. بمعنى أنّ نفيه يفضي إلى التناقض. و بهذا ينبغي أنّ تكون (الف = باء) هي الأخرى مصداقاً لحقيقة منطقية، و الحال أنّها ليست كذلك . لأنّ نفي (الف = باء) لا يؤدّي إلى تناقض. صحيح أنّ «دخو» هو نفسه «على أكبر دهخدا»، ولكن إذا قيل إنّ «دخو»، ليس «على أكبر دهخدا» فمع كذب هذه الجملة (بحسب معلوماتنا)، بيد أنّها لا تمثل تناقضاً منطقياً.

النتيجة التي ينتزعها فريجة من برهان الخلف هذا، هي أنّ الأسماء الخاصة، أو الألفاظ الدالة بوجه عام، يجب فضلاً عن تشخيصها شيئاً معيناً كمدلول تدلّ عليه، أنّ تشتمل على عامل آخر، بحيث يعزى تفاوت الأسماء (بالرغم من اشتراكها في المدلول) إلى تفاوت في هذا العامل. هذا العامل الآخر أسماه فريجه سنة ١٨٩٢ (Sinn)، و ترجم (Sense) إلى الإنجليزية. و ذُكرت في شرحه تعابير نحو Connotation (المعنى الموحى) أو Intension (كيفيات للبيان) أو حتى Linguistic Meaning (المعنى اللغوى). و في ترجمة فارسية لبحث فريجة عُودلت هذه المفردة بكلمة «المعنى»،[٢] واقترحتُ لها أنا مفردة «الخبر» أو «المحتوى الخبرى» . ولابدّ من الالماع إلى أنّ اختيار أيّ واحد من هذه المعادلات يستتبع مشكلات، تنجم عن هذه الاختيار أكثر من انبثاقها عن فكرة فريجه نفسه و طريقة علاجه للمسألة. لذلك اقترح هاهنا عبارة «الوجه البياني بالشرح الذى سآتى على ذكره، عسى أنّ نقترب أكثر إلى ما توخّاه فريجه. و الجدير بالإشارة أنّ فريجه نفسه أبدى احجاماً ملحوظاً عن شرح رأيه و إيضاحه. ففي بحثه السالف الذكر اكتفى بعدّة عبارات موجزة لبيان ما يرمي إليه. و كخطوة أولى نورد عبارته أدناه لمزيد من التعرف على مغزى فكرته في هذا الخصوص:

الوجه البياني لاسم خاص يفهم من قبل مَن له معرفة كافية باللغة أو المجموعة الكاملة من الألفاظ الدالّة التي ينتمي إليها هذا الوجه. لكنّ هذا الأمر، على افتراض وجود شيء معين، لا يفصح إلّا عن جانب واحد من جوانب هذا الشيء[٤].

ويمكن ملاحظة هذا الوجه بوضوح في العبارات الدالّة المتألفة من ألفاظ ذات معنى (واسميها الدالّات المركبة). فعبارة مثل (محرر عمود چرند و پرند في صحيفة صورإسرافيل) على الرغم من أنّها ترمي إلى شخص محدد من بين كافة بني البشر و تدلّ عليه، فهي تدلّ على جانب معين من سماته و خصوصياته. و بفهم ما ترمي إليه هذه العبارة نهتدي إلى شخص معين دون غيره. و فيما يتعلّق بالألفاظ الدالّة، التي إمّا تفتقر لمعنى محدد، أو أنّ معناها اللغوي لا علاقة له بما تحدده و تشير إليه، لا يبدو وجود هذا الوجه جلياً سافراً. «دخو» نموذج لهذه الألفاظ التي اسميها (الدالّات البسيطة). و في مقابل الدالّات المركبة، لا يبدو أنّ الدالّات البسيطة تنطوي على محتوى يهتدي إليه عن طريق استيعابها. و بحسب رؤية بشأن الأسماء الخاصة أحرزت شياعاً ملحوظاً في الوقت الحاضر، تقوم الدالّات البسيطة مقام «الوصمة» أو «العلامة» التي إذا ألصقت على شيء لازمته و اقترنت به. و هو اقتران إذا ظهرت فيه «العلامة» ذكّرت بالشيء و أحالت إليه ليس إلّا. إنّ براعة فريجة، على الرغم من شحة إيضاحاته، تكمن في أنّ يسحب الوجه البياني المشهود في الدالّات المركبة، على الدالّات البسيطة التي لا يلاحظ فيها وجه بياني. و نؤجل هنا التفصيل في ضرورة هذا السحب و التعميم لنُلمح أوّلاً إلى نقطة تساعد على وعي ذلك التفصيل.

نوع الهوية التي يتمتع بها الوجه البياني للاسم الخاص، و كيف يعمل في ملازمته للاسم، موضوعات مهمة لا تنتمي لمجال بحثنا الحالي[٥] و السؤال الذى أريد أن أطرحه الآن هو: ما الخصيصة التي يتوفّر عليها الوجه البياني، بحيث يؤدّي التفاوت بين الوجوه البيانية المختلفة إلى أن تتحلى الهوهويات المتعددة الأسماء بقيمة معرفية، خلافاً للهوهويات الأحادية الأسماء؟ للإجابة عن هذا السؤال استعين بمثال ساقه فريجه نفسه[٦]:

لنربط كل رأس من رؤوس مثلث إقليدي إلى وسط الضلع الذى يقابله عبر خط مستقيم. و لنسمِّ هذه الخطوط الثلاثة a و b و c. وحينئذٍ يمكن السؤال: هل تنطبق نقطة تقاطع خطين من هذه الخطوط الثلاثة (a و b) على نقطة تقاطع أحدهما مع الخط الثالث (b و c) أم لا؟ الإجابة عن هذه السؤال تقتضي برهاناً، نزعم أنّه متوفّر و يجيب عن السؤال بالإيجاب. إذن، ليست المعادلة (نقطة تقاطع a و b= نقطه تقاطع b و c) ممّا يعلمه الجميع بالبداهة، و إنّما يعلمها المطلعون على برهانها الخاص ممّا يوفر لهم معلومة إضافية. فبعد طرح المسألة في إطار مثلث خاص تُرسم خطوطٌ مستقيمة (a و b و c) بين رؤوسه و أواسط أضلاعه، تبدو كل واحدة من

العبارتين (نقطة تقاطع a و b) و (نقطة تقاطع b و c) دالّة مركبة. و كل واحدة من العبارتين (التقاطعين) تحدد نقطة داخل المثلث، و تشير إلى طريقة تحديدها بشكل تختلف عن طريقة تحديد النقطة الأخرى. النقطة المنبثقة من إحدى العبارتين هى بالضبط ذات الشىء المنبثق من العبارة الأخرى، فى حين أنّ وصف تلك النقطة من قبل عبارة، يختلف عن وصفها من قبل العبارة الأخرى. و كل واحد من هذين الوصفين يبتدى عبر الوجه البيانى لعبارته. و بما أنّ كل واحد من هذين الوصفين يتخذ طريقاً خاصاً للوصول إلى شىء هو مدلول العبارتين المحدّدتين، يقرّر فريجه أنّ كل واحد منهما أسلوب للتعريف بذلك الشىء. و عليه، فإنّ أسلوب التعريف بالشىء المراد من الاسم الخاص يكمن فى الوجه البيانى للعبارة، و يظهر إلى النور بواسطة هذا الوجه البيانى:

> و الآن، من الطبيعي أنّ نرى لكل علامة (اسم، مجموعة كلمات، حبر على ورق) و فضلاً عن الشىء الذى تحدده هذه العلامة، شيئاً آخر يلازمها ، اسميه (الوجه البيانى) و يكمن فيه أسلوب التعريف. و فى مثالنا يبدو مدلول (أو معنى) عبارتى (نقطة تقاطع a و b) و (نقطة تقاطع b و c) واحداً، أمّا الوجه البيانى لكلّ عبارة فيختلف عن الوجه البيانى للعبارة الثانية. و مدلول (معنى) نجمة المساء يساوى مدلول (معنى) نجمة الصباح، لكنّ الوجه البيانى لكل واحد من هذين الوصفين يختلف عن الآخر.[٧]

و هكذا يتضح دور الوجه البيانى فى عملية دلالة الألفاظ اللغوية:

> إنّ التلازم المُقنَّن بين العلامة و وجهها البيانى و الشىء المراد، تلازم يوجد فيه وجه بيانى معين يناسب العلامة، و يوجد شىء معين يناسب الوجه البيانى.[٨]

الوجه البيانى واسطة تتكون إذا ما ارتبطت لفظة معيّنة باسم خاص. و الدلالة حكى على الوجه البيانى، و الألفاظ ككائنات فيزياوية يتعذّر عليها النهوض بمثل هذه القابلية بمفردها. و بكلمة ثانية، الوجه البيانى هو الدالّة. و لا تتمكن الألفاظ من الدلالة إلّا بعد الارتباط بالوجه البيانى. و هذه نقطة على جانب كبير من الأهمية، لأنها مصدر الكثير من المؤاخذات التى ترد على نظرية فريجه.

تكمن الفاعلية المميزة للوجه البيانى فى بناء علاقات الدلالة. و بحسب هذه الرؤية، فإنّ تشخيص الأشياء بواسطة الألفاظ، لا يتحقق إلّا عن طريق الوجه البيانى. فبما أنّ الوجه البيانى يكتنف أسلوب التعريف، و هذا الأسلوب بدوره، يعمل عن طريق وصف جوانب فريدة و خاصة فى الشىء المدلول عليه، فمن الطبيعي أنّ نعتبر الوظيفة الأولى للوجه البيانى تحديد الهدف الذى يرمى إليه الاسم الخاص. و بناءً على هذا الرأي، يتلازم الوجه البيانى و الاسم الخاص تلازماً ضرورياً، و «يحدّد» الأوّل الشىء الذى يرمى إليه الاسم من بين كل الأشياء

الأخرى (لم يتفق فلاسفة اللغة و المهتمون بتفسير آراء فريجه حول الوجه البيانى، لم يتفقوا بشأن صحة انتساب هذا الرأي لفريجه. بل اختلفوا حتى بخصوص تفسير كلمة «يحدّد». و نشير هنا من بين مؤيدى هذا الانتساب إلى مايكل دامت[٩] وهانس سلوغا[١٠]، و من بين المعارضين إلى غرت ايفنز.[١١]

و نختتم نقاشنا فى هذا الباب بنصّ آخر لفريجه (رسالة يناير ١٩١٤ إلى جوردين):

يمكن أنّ يتعيّن الشىء بأنحاء مختلفة. و كل واحد من هذه الأنحاء يمكن أنّ ينتج تسمية خاصة للشىء. ثم تكون لهذه الأسماء المختلفة وجوه بيانية مختلفة. فمن غير البديهي أنّه نفس ذلك الشىء الذى تعين بأنحاء مختلفة.[١٢]

والآن، توفرت المقدمات اللازمة لإعادة بناء إيضاحات فريجه لفكرة الهوهوية. و يجب أنّ يكون قد تجلّى إلى الآن بأنّ فريجة يفترض دوماً أنّ التسمية عملية مهمة تهدف إلى إقامة و تسهيل الاتصالات اللغوية، و رفع العقبات التى تعتور هذا السبيل، و ليست عملية للتسلية أو الترف. و كما يتضح من النصّ الذى أوردناه، فإنّ وضع الاسم الخاص و دخوله إلى اللغة يبتنى على طريقة تمييز شىء عن الأشياء الأخرى، لم يكن (أي الشىء) فى متناول اليد إلى حين وضع الاسم أولاً، و ثانياً لا يتضح من مجرد كونه فى متناول اليد هل كان الشىء المؤمى إليه معيناً من قبل عن طريق آخر أم لا؟ و بهذا، لو وضعت عدّة أسماء متفاوتة فى لغة ما لشىء واحد، و شاعت بين الناس، فلن يكون هذا التعدد فى التسمية حالة ترفية لا ضرورة لها، و إنّما هى أمر ضروري لتعيين شىء نريد تمييزه عن غيره. يرى فريجه أنّ هذه المقدمات لازمة و كافية لاجلاء التباين بين الهوهويات المتعددة الأسماء و الهوهويات الأحادية الأسماء. و مرد ذلك إلى أنّ التباين فى أسماء شىء واحد يُعزى دائماً إلى تباين فى الوجوه البيانية لكل اسم. و التفاوت بين الوجوه البيانية يحتم ضرورةً تبايناً بين طرق تعيين الشىء المراد من الاسم الخاص. و لمّا كان كل واحد من الطرق المختلفة لتعيين الشىء حصيلة توخى هدف معقول، فإنّ هذه الطرق لا تفصح عن أنّ الشىء المعين من قبل أحدها هو ذات الشىء المعيّن من قبل الآخر. فاتضاح هذه الحقيقة يقتضي كشفاً مستقلاً لا يتأتى بمعرفة طرق تعيين الشىء. و لهذا عندما يتحقق مثل هذا الكشف، ستكون الهوهوية الجامعة لأسماء الشىء الواحد، قادرة على إضافة شىء لمعلوماتنا. و مثال الخطوط الداخلية للمثلث و نقاط تقاطعها تدلّ دلالة بيّنة على هذا المعنى. فأنْ يتقاطع خطان من هذه الخطوط الثلاثة فى نقطة معيّنة هى ذات النقطة التى يتقاطع فيها أحد هذين الخطين مع الخط الثالث، قضية لا تعرف بمجرد طرق تعيين هذه النقطة من قبل الخطوط الثلاثة a و b و c، و إنّما تحتاج إلى برهان يثبتها. و استيعاب هذا البرهان هو الذى يضيف شيئاً إلى معارفنا الهندسية. و كذا الحال بالنسبة لكل قضايا العلوم التجريبية،

فأن تكون أرض ماوراءالنهر بقعة ما بين نهري سيحون و جيحون و تقع حالياً فى أوزبكستان، أو أنّ تكون نجمة الصباح و نجمة المساء شيئاً واحداً ليس سوى كوكب الزهرة، هذه كلها معارف تأتّت بالبحوث الجغرافية أو النجومية، و تعجز طرق تعيين الشيء المنظور عن إيجادها. و إذن، مع أنّ صحة الهوهويات المتعددة الأسماء لا تتاح إلّا بوحدة طرفى التساوى، و هى لا تختلف فى هذا إطلاقاً عن الهوهويات الأحادية الأسماء. ولكنّها تستعرض و تطرح فكرة لا تطرحها الهوهويات الأحادية الأسماء. و هذه الفكرة هى أنّ الطرق المختلفة المستعملة لتعيين الشيء، تفضى جميعها إلى شيء واحد. و معرفة هذه الفكرة لا تستحصل بمجرد معرفة تلك الطرق، و تستلزم أبحاثاً تتجاوز علم المعانى. و إذن، العلم بصحة الهوهويات المتعددة الأسماء يقتضى إضافة فى المعرفة، بينما العلم بصحة الهوهويات الأحادية الأسماء لا يضيف شيئاً إلى المعارف السابقه.

و تتوجّب الدقة فى أنّ النواة المركزية لهذه النظرية، هو ملازمة الوجه البيانى للأسماء الخاصة، و تحلّى الوجه البيانى بخصيصة الانطواء على أسلوب تعريف الشيء المنظور. و أزعم أنّ أحداً لم يُعنى من قبل بتقرير آراء فريجه على نحو متقن متماسك كما جاء فى هذه الدراسة. و لهذا الأمر سببان: الأوّل أنّى أعتقد بأنّ نظرية الوجه البيانى على الرغم من تقاعس فريجه عن شرحها و تطويرها، لست صحيحة أساساً و حسب، بل و من أهم المكتسبات الفلسفية. فهى توفر أرضية صلبة لقيام مواقف واقعية و معالجة قضايا مشكلة لا على صعيد فلسفة اللغة فقط، بل و فى مضمار فلسفة الذهن و الإدراك أيضاً. و السبب الآخر هو اعتقادي بأن توسل فريجه بهذه النظرية للبرهنه على التمايز بين الهوهويات الأحادية الأسماء و الهوهويات المتعددة الأسماء، و شروحه لهذا التمايز، لم تكن ممارسة علمية صائبة. لذا وجدتُ لزاماً عليَّ رعاية كل مقتضيات الإنصاف لنقدها.

إن تهافت إيضاح فريجه للتباين بين أنواع الهوهويات، أثير على نحوين فى الأعمال الفلسفية المعاصرة. فكريپكى (Naming and Necessity) يتوكّأ على هذا التهافت لتسويغ زعمه القائل بعدم وجود وجه بيانى أو عدم ملازمته للأسماء الخاصة خلافاً لما ذهب إليه فريجه. أمّا سيرل (proper Names) و (speech Acts) فيذعن للتلازم بين الأوصاف المعيّنة و الأسماء الخاصة (من أجل أن تكون ألفاظاً دالّة)، لكنّه يرى أنّ دورها فى هذا الخصوص، يختلف عمّا قرّره فريجه. و ما أريد توكيده هو أنّ أيّاً من هذه المواقف و ما شاكلها لا يسوّغها تهافت فريجه فى توظيفه نظرية الوجه البيانى. فإذا كان فريجة قد أساء استخدام هذه النظرية ـ و هو ما حصل بالفعل ـ فهذا لا يدلّ على خطئها، و إنّما ينبغي للتدليل على بطلانها تقديم براهين أخرى. فبراهين كريپكى و سيرل لا تعد ناهضة بالمرة.

و لكن لماذا نعد استخدام فريجه للوجه البيانى الرامي إلى التفريق بين أنواع الهوهويات متهافتاً؟ السبب ببساطة هو أنّ من التبعات المباشرة لما قام به فريجه، إنّه متى ما كان المدلول و الوجه البياني للأسماء الخاصة المتباينة فى كل حالة، متساويان تماماً، عندئذٍ سيزول الفارق بين الهوهوية الجامعة لهذه الأسماء و الهوهوية الأحادية الاسم. و كل من كريپكى و سيرل، و حتى فريجه، يرون أنّ انهيار الفارق بين نوعى الهوهويات المذكورة ناجم عن اعتبارها تحليلية. لكننّى اتجنّب (عالماً و عامداً) استخدام التمايز التحليلي ـ التأليفي، لاعتقادي أنّ اشراك هذا التمايز فى هذه القضية لا يعجز عن اتحافنا بشيء و حسب، بل و يضاعف احتمال تضعضع النظرية.

إذن، فالسؤال هو: كيف يمكن رفع التباين الفريجي بين الهوهويات المتعددة الأسماء و الأحادية الأسماء؟ و الإجابة بسيطة جداً: فى كل الحالات التى تكون فيها الوجوه البيانية الملازمة للأسماء الخاصة المختلفة، فى الهوهويات الصحيحة المتشكلة من هذه الأسماء، واحدة غير متكثرة. ولنفترض أنّ الصحيح الذى نعلمه عن زرادشت أنّه كان نبياً فى إيران القديمة و مؤسس الديانة الزرادشتية، و من عائلة سپيتمه، و صاحب بعض اناشيدالگات فى الابستاق.[١٣] و الآن خذ إليك هذه العبارة: (نبى فى إيران القديمة، من عائلة سپيتمه و مؤسس الديانة الزاردشتية و مؤلف بعض اناشيدالگات) إنّها عبارة تصف أحوال شخص معين و تدلّ بذلك على فرد بعينه دون سائر الأفراد. و عليه فهى من الناحية المنطقية اسم خاص. و الوجه البياني الملازم لهذا الاسم الخاص هو ما تعبر عنه هذه العبارة و تحكيه. و من ناحية ثانية يبدو نفس هذا الوجه البياني بالذات، الوجه الملازم لاسم «زرادشت». و بالتالى فاسم «زرادشت» ينطبق بالضبط على ذلك الشخص المحدد الذى تدلّنا عليه العبارة الوصفية السابقه. و الآن لاحظوا هذه الهوهوية: (زرادشت= نبى فى إيران القديمة من عائلة سپيتمه و مؤسس الديانة الزرادشتية و مؤلف بعض اناشيدالگات). إن طرفى التساوي هنا هما وجه بيانى واحد يدلّ على شخص واحد. و عليه، فهذه الهوهوية ـ حسب وجهة نظر فريجه ـ يجب أنّ تعادل هوهوية (زرادشت = زرادشت) من كل النواحي. و بما أنّ الهوهوية الأخيرة تفتقر لأيّ قيمة تعريفية، يجب أنّ تكون الهوهوية السابقة أيضاً مفتقرة لأيّ قيمة تعريفية. و الحال أنّها ليست كذلک. إنّ صحة الهوهوية السابقة تستند إلى معطيات و حقائق تاريخية، يحقق لتوفّر عليها إضافة فى معلوماتنا. أمّا (زرادشت =زرادشت) فمصداق للمبدأ المنطقي الهوهوي المفيد بأنّ كل شيء يساوي نفسه، و هذا ما لا يزيد من معلوماتنا شيئاً.

هذا البرهان لا يستلزم أنّ تفتقر الأسماء الخاصة للوجه البياني. و لا يقتضى فى حال كان لها وجه بياني، أنّ لا يكون لهذا الوجه دور كواسطة لازمة لإقامة الدلالة، و لا يفيد أنّ الوجه

البيانى للدالّات البسيطة، خلافاً للوجه البيانى للدالّات المركبة، يتكوّن من كمّ غير معين لأوصاف معيّنة لا تنتسب كلها لشىء محدد بالضرورة (كما يذهب سيرل). و الشاهد على هذا الزعم هو إمكانية بيان التفاوت بين الهوهويات المتعددة الأسماء و الأحاوية الأسماء من حيث القيمة المعرفية، من دون إلغاء أيّ من آراء فريجه حول الوجه البيانى و نوع ملازمته للأسماء الخاصة (المركبة و البسيطة). و للولوج فى هذا البيان، نطرح أوّلاً السؤال التالى؛ حينما تعبّر (الف = ب) عن حكم صحيح، هل تعد (الف = ب) من الناحية المنطقية مساوية لـ (الف = الف) ؟ الجواب بكل بساطة، لا. فالحكمان لايتعادلان منطقياً، إلّا إذا انبثق أحدهما عن الآخر منطقياً و بالعكس. و ممّا لا جدال فيه أنّ (الف = الف) تنبثق عن (الف = ب)، لأنّها حقيقة منطقية تنتج عن جميع الأحكام المنطقية (من غير الممكن أن يكون استنباط (الف = الف) من الأحكام المنطقية مغلوطاً). أمّا العكس فليس بصادق إذ أنّ (الف = ب) ليست نتيجة منطقية لـ (الف = الف). و مرد ذلك إلى أنّ (الف = ب) صادقة فى الواقع الموضوعى، ولكنّ لا ضرورة منطقية مطلقة لصدقها. و عليه ربما توفّرت ظروف، غير التى توفّرت لحد الآن، لا تكون فيها (الف = ب) صادقة. و مثل هذه الظروف لا يمكن أن تتوفر مطلقاً لـ (الف = الف) لذا لا يمكن استنباط (الف = ب) من (الف = الف) بطريقة منطقية. و على ذلك لا يتعادل هذان النوعان من الهوهويات.

ونثير فيما يلى سؤالاً آخر: هل تضيف (الف = ب) فى حال صدقها معلومة إلى ما تفيده (الف = الف)؟ إذا كان الجواب سالباً، تكون النتيجة أنّ هذين الحكمين متعادلان منطقياً. و بما أنّنا أثبتنا عدم تعادلهما، يلزم أنّ يكون الجواب على السؤال الثانى إيجابياً.

السؤال الثالث: ما هى المعلومة التى تفيدها (الف = ب) و لا تعبر عنها (الف = الف)؟ الجواب هو أنّ الحكم الثانى صادق لأنّه مصداق لقانون منطقي صارم يقول $\forall X, X = X$. من جهة أخرى، يبدو الحكم الأوّل فى ظاهره و صورته ناقضاً لهذا القانون الصارم. فعلى طرفى التساوي فيه ألفاظ متعددة متكثرة. الحكم الثانى نتج صورياً عن استبدال لفظي للمتغير x فى القانون المذكور. و بما أنّ هذا الاستبدال أخذ بنظر الاعتبار الترتيب المقرر فى القانون، كان الحكم أحد مصاديق ذلك القانون الصارم. و لمّا كان القانون صحيحاً بلا قيد أو شرط، كان الحكم الحاصل (أو المصداق) صحيحاً على نفس المنوال. لكنّ هذا لا ينطبق إطلاقاً على (الف = ب) فإذا كان هذا الحكم الأخير صادقاً، فالسبب توفّر ظروف خاصة كان يمكن أنّ لا تجتمع و لاتتوفّر و عندها سيكون حكماً كاذباً. والحصيلة أنّ كل الحالات الصادقة المماثلة لـ (الف = ب) ، إنّما تدلّ على توفّر ظروف و أحوال خاصة جعلت ما يبدو مجانباً للصحة فى ظاهرة، صحيحاً صائباً فى الواقع الموضوعي. و بالتالى فهذه الظروف و الأحوال الخاصة هى التى تفسّر

لنا الفارق بين الهوهويات المتعددة الأسماء و الهوهويات الأحادية الأسماء. فما تعبر عنه الهوهويات الأحادية الأسماء، حكم صادق بغض النظر عن كل الظروف و الأحوال. أمّا الذى تعبّر عنه الهوهويات المتعددة الأسماء فلا يصدق إلّا بدعم من ظروف و أحوال خاصة. و إذن، الهوهويات المتعددة الأسماء، إذا كانت صادقة، تتحفنا بمعلومة لا نعثر عليها فى المحتوى الذى تعبّر عنه الهوهويات الأحادية الأسماء.

وهذه نقطة ربما أمكن رصدها بشكل أفضل من زاوية أخرى. يقرّر مبدأ استبدال المتعادلات أنّ النصوص التى تُستبدل فيها ألفاظ تدلّ على هويات متعادلة تماماً، لا يطرأ فيها أيّ تغيير على وضع الفرد من حيث الحقيقة. و هذا مبدأ يصدق على هوهويات من طراز (الف = ب) فى حال صدقها. فباستبدال أى من طرفى التساوي بما يعادله، يبقى مقدار الحقيقة ثابتاً. على أنّ المسألة المهمة فى هذا السياق هى أنّ ترخيص هذا الاستبدال (أو مسوّغه) لم ينبثق عن صورة هذه الأحكام، بل عن افتراض صحتها. و هذا ما لايكون إلّا بتوفّر ظروف و أحوال خاصة قد تتغير و تتحوّل و تأتى ظروف أخرى مكانها. أي من الممكن أن لا يتحقق هذا الافتراض، و عندها لا يصحّ الاستبدال. و لمّا كان ترخيص الاستبدال ناجماً عن الواقع الموضوعي و الظروف و الأحوال الخارجية، فإنّ تبديل الهوهوية المتعددة الأسماء إلى أحادية الاسم (بواسطة الاستبدال اللفظي المذكور) عملية منوطة بتلك الظروف و مشروطة بها. و عليه فإنّ نسبية هذا التبديل لا تسمح باعتبار الهوهويات المتعددة الأسماء شكلاً من الهوهويات الأحادية الأسماء لمجرد قابليتها للاستبدل. فمرد هذه القابلية إلى الظروف و الأحوال الموضوعية الخاصة التى كان يمكن أنّ تكون بشكل آخر. و إذا رمزنا لمجموعة الظروف التى جعلت (الف= ب) صادقة بالحرف (c) ستكون الشرطية (الف= ب← C) حقيقة منطقية. هذه الحقيقة المنطقية تعادل هوهوية (الف = الف) بلا أىّ قيود أو شروط. و هكذا فالاستبدال الذى يجيزه مبدأ ليبنتس لا يجعل حقيقةً مشروطةً مصداقاً لحقيقة منطقية على الإطلاق. و قد لا يلتفت البعض إلى هذه المسألة جرّاء إغفال الظروف الموضوعية التى لا تكون الهوهوية المتعددة الأسماء صادقة إلّا بمباركتها. و هذا هو الشرط اللازم و الضروري لارتفاع قيمة الهوهويات المتعددة الأسماء إلى المستوى المنطقي الذى تتمتع به الهوهويات الأحادية الأسماء.

كان قلق فريجه ناجماً عن أنّنا إذا لم نأخذ الوجه البيانى و ملازمته للاسمْ الخاص بنظر الاعتبار، سنستدرج بالضرورة إلى حيث يؤدي استخدام مبدأ ليبنتس إلى المساواة بين الهوهويات المفيدة للمعرفة، و الهوهويات الخالية من أيّة قيمة معرفية. و قد حاولت التدليل على أنّ هذا قلق غير مبرر إطلاقاً، و لاينجم إلّا عن وهم– إذ أنّ مبدأ ليبنتس بشأن استبدال الأسماء الخاصة بعد التأكد من صدق الهوهويات المتعددة الأسماء، يعنى بمقدار حقيقة الأحكام قبل و بعد

الاستبدال. إنّ عدم تضعضع الحقائق بعد الاستبدال، لا يفيد أبداً تساوي الحقائق المشروطة و الحقائق غير المشروطة. فالحقائق المشروطة، و لأنها يمكن أنّ تكون كاذبة، لا تساوى طبعاً الحقائق غير المشروطة التى لا يمكن أنّ تكون كاذبة. إنّ تحصيل حقيقة غير مشروطة عن طريق استبدال الأسماء فى حقيقة مشروطة، لا يزيل الفوارق إطلاقاً، بل إنه أساساً ما كان ليتحقق لو لا توفُّر ظروف معيّنة. و بهذا فالنتيجة الناجمة عن هذا الاستبدال نسبية، و لا تمس التفكيك بين الحقائق المشروطة و غير المشروطة. و هذه النسبية هى التى تفسر تساوي الهوهويات الصادقة المتعددة الأسماء، و الهوهويات الأحادية الأسماء. و لا حاجة فى هذا التفسير للاعتصام بمعطيات علم معانى الأسماء الخاصة. و لهذا السبب تحديداً، لا يترك تهافت رأي فريجه فى التمييز بين أنواع الهوهويات، أيّ تأثير سلبى على نظرياته فى علم المعنى.

إنّ اكتشاف مفهوم «الوجه البيانى» و ملازمته للألفاظ من أجل أن تكون دالّة على شىء، من أعظم المنجزات الفلسفية التى لم يوسعها صاحبها الأصلي شرحاً و تبياناً، ما ترك المجال واسعاً للخوض فيها و تطويرها و شرح حيثياتها.

يرى ارتور كوستلر فى كتابة الشيّق «الماشون فى النوم» إنّ الكثير من الاكتشافات الرئيسية فى تاريخ العلوم حصلت بالصدفة. أي أنّ مكتشفيها لاحظوها حينما كانوا يبحثون فى قضايا أخرى، و لذا فهم يشبهون فى مسارهم العلمى من يمشون فى النوم. و سواء جارينا كوستلر فى رأيه هذا أم خالفناه، لا سبيل أمامنا إلّا تصديق فكرته بخصوص اكتشاف فريجه الفذ. فقد توصل الأخير إلى هذه النظرية التى تركها موجزة بسيطة، أثناء حلّ إحدى المسائل و كطريقة لحلها. و الواقع أنّها لم تكن قادرة على لعب أى دور فى حل تلك المسألة. ففى الحدود الصائبة لفكرة كوستلر، يقارب أسلوب فريجه فى اكتشافه هذا أسباب النجاح لدى أبرز الباحثين و العلماء المعاصرين. ولكنّ بما أنّه أخفق فى حل المسألة التى أراد حلّها بواسطة اكتشافه الخطير، و الذى لم يبادر إليه إلّا لحلها، بقى هذا الاكتشاف فى طيات النسيان و الإهمال. و قد حاولت تأكيد أنّ المؤاخذات التى أطلقها منتقدوه على صعيد علم المعنى، انحازت فى الغالب إلى المجالات التى لا يلعب فيها اكتشافه العظيم دوراً يذكر. أمّا جنوحه هو إلى إمكانية حل المسائل المطروحة فى تلك المجالات بالأدوات التى يوفّرها اكتشافه، فما كان إلّا وهماً غير محمود. أقول غير محمود لأنه أعطى الذريعة لنقادة كي ينادوا ببطلان نظريته، لمجرد أنّها لا تلائم حل مسألة من المسائل. و لهذا يبقى المجال واسعاً لتنمية نظريته و تفصيلها و تكريس أبعادها العلمية الواسعة.

الهوامش:

١. صدرت ترجمتها إلانجليزية بعنوان on sense and meaning في:

- Geach, P.& Black, M, (eds): *Translations from the Philosophical Writtings of Gottlob Frege*, Blackwell, Oxford, 1952. pp. 56–78.

٢. فرهنگ، ١٩٨٨، ص ٢٦٧-٢٩٢.

٣. *ارغنون*، خريف و شتاء، ١٩٩٥، ص ٢٨٠.

4. Geach & Black (eds), *op. cit.* , p.57 f

٥. اوردت بعض الإيضاحات في هذا المضمار في «لغة الحقيقة و حقيقة اللغة»، *ارغنون*، خريف و شتاء، ١٩٩٥.

6. Geach & Black (eds), *op.cit.*, P.57

7. *Ibid.*

8. *Ibid.* p. 58.

9. *Frege: Philosophy of Language*, P. 227, & The Interpretation of Frege's Philosophy, pp. 249 f.

10. *Gottlob Frege*, pp. 153 f.

11. *The Varities of Reference*, p. 17.

12. Beaney, M.(ed.), *The Frege Reader*, p. 321.

١٣. كما جاء في *موسوعة معين للأعلام*.

Radder, H. [1997], *In and About the World: Philosophical Studies of Science and Technology*, Albany, SUNY.

Shomar, T. [1998], *Phenomenological Realism, Superconductivity and Quantum Mechanics*, Ph.D. thesis, London School of Economics.

Smith, F. G. & Thomson, J. H. [1982], *Optics*, London, ELBS.

Tinkham, M. [1975], *Introduction to Superconductivity*, London, McGraw-Hill.

Van Fraassen, B. [1980], *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon Press.

Van Fraassen, B. [1985], 'Empiricism in Philosophy of Science', in P. Churchland & C. Hooker (eds.), *Images of Science*, Chicago, The University of Chicago Press.

Worrall, J. [1985a], 'Fresnel, Poisson and the White Spot: The Role of Successful Prediction in Theory-Acceptance', in *The Uses of Experiment*, D. Gooding, S. Shaffer and T. Pinch (eds.), Cambridge, Cambridge University Press.

Worrall, J. [1985b], 'Scientific Discovery and Theory Confirmation', in *Change and Progress in Modern Science*, J. Pitt (Ed.), Reidel.

Worrall, J. [1989], 'Structural Realism: The Best of Both Worlds?', *Dialectica*, 43, pp 99-124.

Worrall, J. [1994], 'How to Remain Reasonably Optimistic: Scientific Realism and the 'Luminiferous Ether'', in D. Hull et. al., *PSA*, Cambridge, *Philosophy of Science Association*.

Zahar, E. [1980], 'Einstein, Meyerson and the Role of Mathematics in Physical Discovery', *British Journal for the Philosophy of Science*, 31, pp 1-43.

Zahar, E. [1983a], 'Logic of Discovery or Psychology of Invention?', *British Journal for the Philosophy of Science*, 34, pp 243-261.

Zahar, E. [1983b], 'Poincarġ's Independent Discovery of the Relativity Principle', *Fundamenta Scientiae*, 4 (2), pp 147-175.

Zahar, E. [1988a], *Einstein's Revolution: A Study in Heuristics*, Illinois, Open Court.

Zahar, E. [1988b], 'Paradoxes in Poincarġ's Philosophy', *Acheve d'imprimer sur les presses de l'Universite de Nantes*, pp 99-124.

Zahar, E. [1994a], 'Alpbach Portrait: Albert Einstein: Einstein the Essential Unity of Science and Philosophy', *Alpbach European Forum*, pp 99-124.

Zahar, E. [1994b], 'Poincarġ's Structural Realism and His Logic of Discovery', unpublished paper.

Darrigol, O. [1992], *From c-number to q-number: The Classical Analogy in History of Quantum Theory*, Berkeley.

Darrigol, O. [1995], *Classical Concepts in Bohr's Atomic Theory*, , Discussion Paper Series, London, The Centre for the Philosophy of the Natural and Social Science.

French, S. & Kamminga, H. (eds.) [1993], *Correspondence, Invariance and Heuristics: Essays in Honour of Heinz Post*, Dordrecht, Kluwer Academic.

Kitcher, P. [1993], *The Advancement of Science*, Oxford, Oxford University Press.

Laudan, L. [1981], 'A confutation of convergent realism, *Philosophy of Science*, 48, pp19-49.

Laudan, L. [1984], 'Explaining the Success of Science', in J. Cushing (ed.), *Science and Reality*, Notre Dame, Notre Dame University Press.

Leggett, A. [1980], 'Marctoscopic quantum systems and the quantum theory of measurements', *Supplement of Progress of Theoretical Physics*, 69, pp 80-100.

Leggett, A. [1984], 'Shrödinger's cat and her laboratory cousins', *Con-temp. Phys.*, 25(6), pp 583-598.

Leggett, A. [1985], 'Macroscopic quantum tunnelling and coherence: their significance for the foundations of physics, in H. Hahlbohm & H. Lubbig (eds.), *'SQUIDs' 85 Superconducting quantum interference devices and their applications'*, Berlin, Walter de Gruyter

Liboff, R. [1975], 'Bohr's correspondence principle for large quantum numbers', *Foundations of Physics*, 5(2), pp 271-293.

Liboff, R. [1984], 'The Correspondence Principle Revisited', *Physics Today*, February, pp 50-55.

Psillos, S. [1994], 'A Philosophical Study of the Transition from the Caloric theory of Heat to Thermodynamics: Resisting the Pessimistic Meta-Induction', *Studies in History and Philosophy of Science*, 25, pp 159-190.

Psillos, S. [1995a], Is Structural Realism the Best of Both Worlds?, *Dialectica*, 49, pp 15-46.

Psillos, S. [1995b], 'Scientific Realism and the 'Pessimistic Meta-Induction'', unpblished version.

Psillos, S. [1996], 'Scientific Realism and the 'Pessimistic Induction'', *Philosophy of Science (Proceedings of PSA)*, 63, pp S306-S314,

Putnam, H. [1990], *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press.

Putnam, H. [1975], 'Mathematics, Matter and Method', in H. Putnam (ed.), *Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press.

Radder, H. [1991], 'Heuristics and the Generalized Correspondence Principle', *British Journal for the Philosophy of Science*, 42, pp 195-226.

14. Let us remember here that Zahar says that 'various components of a unified system are so closely knit together that a considerable departure of any one of them from the truth would have repercussions throughout the system' (1994a, 1).
15. For details about the correspondence between the quantum chaos and classical chaos see: Belot and Earman, forthcoming.
16. See Leggett 1980, 1984 and 1985.
17. Leggett claims that the situation in SQUIDs is a place where the quantum formalism is applied on a macroscopic level. He claims that in the case of macroscopic quantum tunnelling the experimental set-up can provide a way of testing quantum interference without being affected by the correspondence limit. He goes on to saying that the only way to do so is by looking into SQUIDs where he claims that the quantum mechanical effect can be detected. As I will show below this claim is questionable. Moreover, the new experiments in SQUIDs show that the superposition of the two currents manifests itself as a classical current outside the ring and we detect only one of the two currents at any time inside the ring.
18. As Anderson emphasises, the phase difference in this case has become a classical variable, and in any future experiment is interpreted as a classical one (Anderson 1987).
19. As we can see here Leggett's criterion for when we might be able to detect a macroscopic quantum effect would be questionable. This is because in the case of magnetic flux the equation of total flux would have a similar form, as that of the total current and the same analogy with the classical pendulum will be valid. Hence, the more complex representation of the weak link that is presented by the Leggett programme would not have the same weight that Leggett tried to attribute to. The quasi-classical representation would have the same form as that of the classical formalism. Thus why would we accept Leggett's suggestion that such a system is a quantum one on a macroscopic level that does not have a classical treatment?

Bibliography

Anderson, P. [1987], 'The resonating-valence-bond state in La_2CuO_4 and superconductivity', *Science*, 235, pp 1196-1198.

Bleaney, B. and B. Bleaney [1976], *Electricity and Magnetism*, Oxford, Oxford University Press.

Brown, J. R. [1994], *Smoke and Mirrors*, Routledge, London.

Notes

1. See for instant his 1981 and 1984.
2. See for instant his 1980 and 1985.
3. See also Stathis Psillos 1994, 1995a, 1995b, 1996 for another way of vertical division.
4. Metaphysical realism claims that there is one structure of the universe of which our mind is a part, so that the mind, while trying to reveal this structure, will be governed by the same laws which it wants to reveal.
5. Methodological realism adds a further assumption to metaphysical realism that the structure of reality is an intelligible representation of that reality.
6. See Smith and Thomson 1982.
7. It is more accurate to say that Maxwell's theory rejected the idea of the light's need for an ether medium and assumed a totally different theoretical frame, that of saying that the light waves are electromagnetic waves that propagate through a field.
8. Some times these laws are stated using the concepts of refraction and reflection indexes. It will make no difference on calculations because these two indexes are defined using the refraction, reflection and incidence angels, nevertheless I prefer using the angles, because they are directly related to the phenomena.
9. For a more detailed discussion see my PhD thesis "Phenomenological Realism, Superconductivity and Quantum Mechanics", The London School of Economics, 1998.
10. It is important in this context to acknowledge that in certain cases with the development of the technical equipment and with the change of the theoretical understanding of certain observations the numerical value of the new form would not resemble the old value.
11. Many philosophical discussions had concentrated on the importance of a generalised correspondence principle, (See for instant Radder 1991 and 1997, French (ed.) 1991), I do not pursue the same line of argumentation. I will draw my conclusions out of the correspondence principle as applied and understood in physics.
12. Oliver Darrigol claims that this kind of correspondence is not what Bohr had in mind when he suggested the correspondence principle (Darrigol 1992 and 1995).
13. Of course this point can count also against the old correspondence principle of Planck (the first in our list) because it is build on the assumption that the limit is of Planck constant going to zero.

remotely related. We are not corresponding, let us say, quantum mechanics to classical mechanics, but in some cases we are relating current with torque. Now if they restricted the use of form correspondence to the related domains of applicability, then they would stand a better chance in fitting their correspondence with the cases in physics.

To conclude: Structural realism presented its version of the correspondence principle having in mind the aim of presenting an optimistic interpretation of scientific revolutions, that is to present a heuristic device which can secure mathematical continuity between the well supported structural forms of the old theories in the new ones. Now in the cases we have seen from the types of formal correspondence applied in physics, we see that there is a factor in each of them which is similar to factors in the structural realist definition of correspondence. Nonetheless, in all of the kinds of correspondence employed in physics we would find elements that would not support the kind of realism advocated by structural realism.

Now what we have here is a correspondence principle which is built precisely to match a certain type of understanding of realism. This sort of correspondence might succeed in explaining certain types of structural continuity in a way that would support the type of realism advocated by structural realism. But, as we saw, it would not match most of the types of correspondence used in physics. Furthermore, if we wanted to restrict ourselves to the cases where a structural realist correspondence might be applicable to accept the forms as representative of nature, we would find that we have very few cases.

Scientific practice might need different kinds of correspondence to achieve new relations and to relate certain domains of applicability to other domains. But is it a necessary claim for all kinds of realism to account for the developments in science? I do not think so. For I take theories as merely tools to construct phenomenological models that are capable of representing nature. In that case whether these theories correspond to each other in some limit or not will be irrelevant. Correspondence of theories concerns realists who think that fundamental theories represent nature and approximate its blueprint.

current to be mapped into a current equation, and hence the quantum mechanical density current is substituted by a classical current. Second, in the case of corresponding the current equation with the torque equation, form correspondence does not relate a new theory with an old theory where both theories have the same domain of application (with perhaps an extended domain of the new theory). Rather the correspondence is between the form of a new theory with a well-known form from an old theory whose domain has no relation with the phenomena under study. So in effect the form correspondence depends deeply on the idea of analogy between various parts of physics. This analogy is related solely to the type of behaviour the system under study might exhibit in fact.

Let me clarify this point. As Zahar declares, the new theory N had to explain the empirical success of the old theory O. Now assume O is successful in a domain D, and breaks down outside D. N is successful in the extended domain D + D*. N ought to resemble O when limiting a certain parameter in N to zero. Here both N and O are related to the same domain D and its extension D*. In the cases of form correspondence I have just discussed, the form F1 is a successful form in a model related to a domain D1; the form F2 is related to the phenomenon understudy in a different domain D2. There is no intersection between D1 and D2; i.e. D2 is not an extended domain of D1. For structural realism, although the terms in N might be interpreted differently than their interpretation in O, N and O are still related to the same empirical successes. F1 and F2, however, would have totally different empirical successes. Hence, it would no longer be considered as representing the underlying structure of nature. Therefore, it would not agree with the structural realist claims.

Form correspondence seems a suitable candidate for the kind of correspondence advocated by structural realism, since its main concern is with the form regardless of the content. Structural realism might accept a weaker version of the correspondence principle, such as form correspondence, since it still depends on the mathematical structure. But I do not think that they will accept that this kind of analogy can exemplify the important kind of correspondence that, in their view, supports realism. This is because the two parts of physics that the same form operates in are

where M is the moment of inertia, D is the viscous damping and τ is the applied torque.

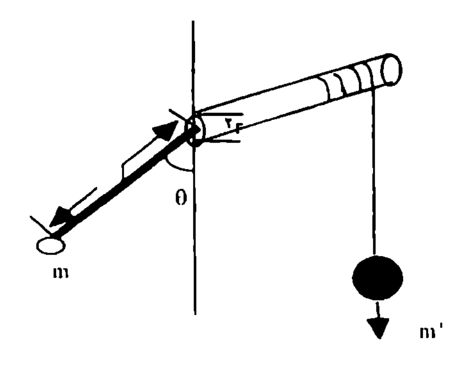


Fig ٢

Both these equations have the general mathematical form:

$$Y = Y_0 \sin x + B\frac{dx}{dt} + A\frac{d^2x}{dt^2} \qquad (18)$$

Now, from this accumulation of form correspondences it was possible to draw a quasi-classical picture of a quantum system (Josephson junction). Also we could anticipate a new limit in Josephson junctions, namely the critical current. The idea goes as follows. In the pendulum case there is a critical value that the applied torque has, after which the pendulum collapses. Similarly, in the Josephson junction case, if the current is higher than the value of the critical current, the system will not exhibit any tunnelling effect.

These two simple examples are among many similar treatments where form correspondence is applied in superconductivity and in SQUIDs.[19] One might say that such a treatment is no more than a way to treat a phenomenon with any tools that can give us an accurate phenomenological model to represent it, whether it is classical or quantum.

Of course, this kind of correspondence is different from the concept of correspondence employed in structural realism for several reasons. First, in the case of Josephson junctions, form correspondence allows a density

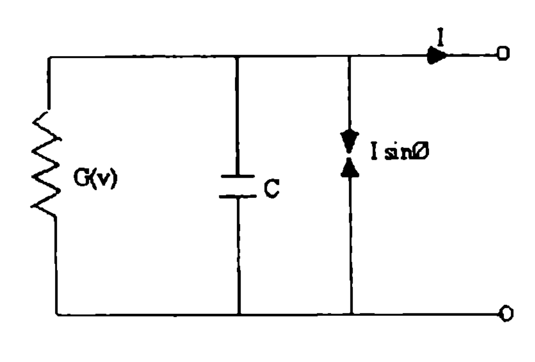


Fig. 3

Another form correspondence would be applied at this stage. In a classical circuit, as that of figure 3, when an external current (or external magnetic flux) is applied through the circuit, the total current 'I' is equal to the sum of the currents in the three branches:

$$I = I_c \sin\delta + \frac{V}{R} + C\frac{dV}{dt} \qquad (15)$$

where R is the resistance, C is the capacitance, and V is the voltage.

Now, as Josephson proved, the relation between the phase difference and the voltage is given by $\frac{\partial\delta}{\partial t} = \frac{2e}{\hbar}V$, i.e. the voltage $V = \frac{\hbar}{2e}\frac{\partial\delta}{\partial t}$. Then by asserting that the Josephson junction would behave as a classical circuit (using the form correspondence), then the total current would be:

$$I = I_c \sin\delta + \frac{\hbar}{2Rc}\frac{d\delta}{dt} + \frac{\hbar C}{2e}\frac{d^2\delta}{dt^2} \qquad (16)$$

At this stage we have an equation that relates the current with the phase difference only without any direct reference to the voltage.[18] The analysis continues to use another analogy that employs form correspondence. That is of comparing this form (16) with a form in mechanics. This would help us to understand more about the mechanism of the junction. Equation 2.16 is analogous to an equation of a pendulum in a situation as that in figure 4. The total torque τ on pendulum would be:

$$\tau = \tau_0 \sin\theta + D\frac{d\theta}{dt} + M\frac{d^2\theta}{dt^2} \qquad (17)$$

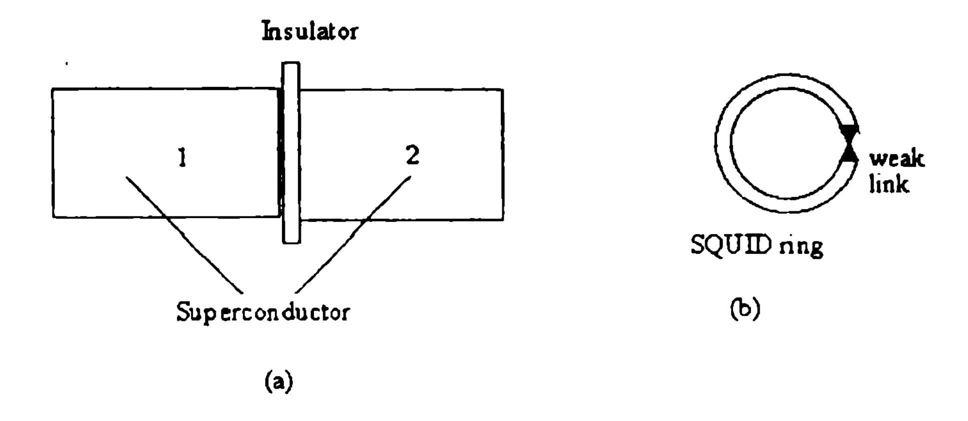


Fig. 2

By assuming that $\psi_1 = n_1^{1/2} e^{i\theta_1}$ and $\psi_2 = n_2^{1/2} e^{i\theta_2}$, where n_1 and n_2 are the density of electrons on the two sides of the junction, we can prove that the flow of the current probability density from 1 to 2 will depend only on the phase difference $\delta = \theta_2 - \theta_1$:

$$\mathbf{J} = J_0 \sin\delta = J_0 \sin(\theta_2 - \theta_1) \qquad (14)$$

where J_0 is proportional to T. The important point I want to make here has to do with form correspondence. Equation 2.14 can be accepted as corresponding in form to a classical equation, $I = I_0 \sin\delta$, which is how current is treated in a classical circuit. Once we have done so, we no longer treat the Josephson junction as a quantum device, but as a part of a classical circuit. The Josephson junction (or alternatively the SQUID ring) can now be presented as a circuit with an equivalent classical electrical circuit (figure 3).

where k_B is Boltzmann's constant and ω_0 is the classical frequency of the system. If (A) is not satisfied the thermal disorder would blur the quantum mechanical effect. Such systems occur in superconductivity where the superconductor is placed in a very low temperature. Then the magnetic flux of a LC-circuit satisfies the Schrödinger equation; i.e. the magnetic flux is quantized. But even then it would be impossible to detect that the magnetic flux satisfies the Schrödinger equation. The reason lies in the form correspondence principle which guarantees that whenever the characteristic 'scale' V_0 of the potential energy is large compared to the spacing of energy levels, which in turn is approximately h times the characteristic frequency of classical motion ω_0, then the predictions of quantum mechanics for quantities such as the mean position reduce to those of classical mechanics. (Leggett 1986, 592)

So, in order to detect a macroscopic quantum behaviour we need to go beyond the correspondence limit[17]. The key to the problem is to look at how superconductivity treats the Josephson junction.

A Josephson junction consists of two superconductors that are separated by a thin film insulator, as in figure 2a. (The weak link in a SQUID ring (as in figure 2b) can also be treated as a Josephson junction in a similar way.) Because the insulator is a thin film, we can expect that the superconducting current, which can be thought of as a fluid of pairs of electrons, can tunnel through it. According to Feynman's analysis of the junction, if Ψ_1 is the amplitude of finding an electron on one side, and Ψ_2 the amplitude of finding it on the other, the two amplitudes would be related as follows:

$$i\hbar \frac{\partial\psi_1}{\partial t} = \hbar T\psi_2 \qquad (13)$$
$$i\hbar \frac{\partial\psi_2}{\partial t} = \hbar T\psi_1 .$$

where $\hbar T$ represents the effect of the electron-pair transfer interaction across the insulator. T is a measure of how many electrons might penetrate the insulator. If the insulator is thick, T will be equal to zero.

1) The correspondence is between a form in quantum mechanics with a classical form which expresses an ensemble of the nth harmonic frequency as a function of average system energy;

2) In the case of quantum chaos the form correspondence is not between an old theory and the new one but between both the old and the new with a third equation.

Structural realists might say that the third equation is part of a future theory that will accommodate both quantum chaos and classical chaos as limited cases. But such a claim is speculative and would not affect my type of argumentation because I accept only what is accepted already in physics.

Having criticised the use of form correspondence by structural realism, I need to stress that form correspondence can be a very useful heuristic device in constructing new models. What I have in mind is cases where the mathematical form of a certain phenomenon gets transformed into a phenomenon of a different domain. I will try to examine in some detail a case in superconductivity and show how a form correspondence principle applies to this case.

7. Superconductivity and the form correspondence

The main thrust of form correspondence, in the case of superconductivity, is the claim that it is possible to put a quantum formula into classical equations if we can change the quantum formula in the limit into a form where it looks similar to a classical form[16]. I will here discuss the key link between quantum and classical descriptions in superconductivity: Josephson junctions, which are an important factor in building SQUIDs (superconducting quantum interference devices).

First, a necessary requirement for a system in superconductivity to count as a quantum mechanical system on a macroscopic level is that the temperature T should be low enough to satisfy the inequality

$$k_B T << \hbar \omega_0 \qquad \text{(A)},$$

Let us look next at another interesting case of form correspondence which complies with the structural realism criteria (that the domain of the new theory is an extended domain of the old one), but which seems to be in conflict with the structural realism understanding of the correspondence principle. This case is from corresponding quantum chaos to classical chaos. The argument runs as follows. Classical chaos exists. If quantum mechanics is to be counted as a complete theory in describing nature, then it ought to have a notion which corresponds to classical chaos. That notion can be called quantum chaos. What theoretical physicists did at this stage was to think about ways that resemble a chaotic behaviour in quantum systems. They came to accept that certain systems behave chaotically. Now, it turns out that, according to our knowledge of classical chaos and of the new quantum formalism of the so called quantum chaotic systems, a direct correspondence between the notion of chaos in quantum mechanics and that of classical mechanics does not exist.

The way out was to accept a kind of form correspondence. How? Because it was impossible to find a parameter in the quantum chaotic system such that when limiting it to zero (or to infinity), the results resemble the form of classical chaos, the physicists tried to find a first approximation type of correspondence. They tried to limit both systems to a third and mutual form. The classical chaos goes in a certain limit to the form ϕ, and quantum chaos goes also to the same form at the same limit:

$$\lim_{n \to \infty} \textit{classical choas} = \phi$$

$$\lim_{n \to \infty} \textit{quantum choas} = \phi$$

Hence because both chaotic systems, the classical and the quantum, tend to the same form at the same limit then they correspond: a certain kind of form correspondence is satisfied. This is a form correspondence between both classical and quantum to a third form, but because we only have classical and quantum theories, the physicists involved argue, then the correspondence is from one to the other[15].

Taking these points into consideration, this kind of correspondence does not support the structural realism correspondence either. Because:

prove that the classical frequency and the quantum frequency have the same form. So,

> if υ_Q denotes quantum frequency, υ_C classical frequency, and E energy, then form correspondence is satisfied if $\upsilon_C(E)$ has the same functional form as $\upsilon_Q(E)$ (Liboff 1984, p 52).

In the special case of the particles in a box, Liboff (1975) shows, by using a dipole approximation, that the quantum transition between state s + n and state s where s >> n, gives the relation:

$$\upsilon_Q^n(E) \approx n(E_s / 2ma^2)^{1/2}. \qquad (11)$$

He also noticed that if we treat the same system classically (particles of energy E in a cubical box), the calculation of the radiated power in the n-th vibrational mode is given by the expression:

$$\upsilon_C^n(E) = n(E / 2ma^2)^{1/2}. \qquad (12)$$

Both frequencies have the same form, even if one is characterising quantum frequency while the other the classical, and even if their experimental treatment differs. Hence, the Form Correspondence Principle is satisfied.

Despite the fact that this seems to be a strong case for structural realism because of similar equations, there are deep problems even here. An important objection that would affect the idea of correspondence as represented by structural realism is that in the classical case E denotes the average energy value of an ensemble of nth harmonic frequency, while in the quantum case it denotes the eigenenergy of that level. Also, in the quantum case the energy is discrete, and the only way to assert that the quantum frequency yields the classical one is by saying that when the quantum number is very big the number of points which coincide with the classical frequency will increase, using the dipole approximation, which asserts that the distance between the points in the quantum case is assumed small. Hence the quantum case does not resemble the classical case as such but it coincides with the average of an ensemble of classical cases.

it out of the structural realism account of correspondence. Structural realism asserts that the role of the correspondence principle is to show the connection between the new structure and the old structure of the two successful theories in their domains of application. The fact that the two limits, $n \to \infty$ and $h \to 0$ turn out not to be universally equivalent means that the new structure would not retain the old structure in both limits. Therefore, it fails to correspond two "real" structures to each other. Hence, one of the two highly successful structures is bound to be not even an approximately true representation of nature. This would not be in agreement with what structural realism wants of the correspondence principle. That is because: 1) the new structure should yield the old one at the limit(s), and 2) the structure expresses real relations between objects, therefore 3) if the two limits do not give the same structure, then there exists more than one real relation between the same objects $\Rightarrow$ (contradiction).

So, if we want to think about frequency correspondence from a structural realism point-of-view, it runs into two sorts of problems. First the acceptance of a constant to vanish, and second the disagreement between limiting the same structure to the old one by using two different accepted limits, i.e. $n \to \infty$ and $h \to 0$ are not universally equivalent. Hence it would not support a realist interpretation of the structure as a representation of the underlying blue print of nature.

6:4 Form correspondence principle

The last type of correspondence is the Form Correspondence Principle, which claims that we can obtain correspondence if the functional (mathematical) form of the new theory is the same as the old theory. This kind of correspondence is especially fruitful in particular cases where other kinds of correspondence do not apply. Let us take the example used in frequency correspondence (quantum frequency). As we saw, in the case of the particle in a cubical box the outcome of $n \to \infty$ does not coincide with the outcome of $h \to 0$. Hence the two limits fail to achieve the same result. In cases like this form correspondence might overcome the difficulties facing frequency correspondence. The aim of form correspondence is to

Structural realism would need to take that n → ∞ *and* h → 0 as universally equivalent, which means that the results obtained from limiting n to infinity should be the same as the results obtained from limiting Planck's constant to zero[14]. This is so because the limits are applied to the same structure and this structure would need to resemble the same classical structure in order to accept that this classical structure represents true relations in nature.

But n → ∞ and h → 0 are not universally equivalent, because at least in the case of the quantum frequency (Liboff 1975 and 1984), the limit n → ∞ does not yield the classical one, while the limit h → 0 does. What occurs here is that, in certain quantum systems, when we take the limit of a system when h→0 and take the limit of the same system when n → ∞, we will find that the two results are not universally equivalent. In some cases in quantum mechanics, like a particle trapped in a cubical box, the frequency in the high quantum number domain turns out to be displaced as:

$$v_q^{n+1} = v_q^n + h/2md$$

where m is the particle's mass and d is the length of the box. Such a spectrum does not collapse toward the classical frequency in the limit of large quantum numbers, while the spectrum of the particle does go over to the classical continuum in the limit h → 0.

In the case at hand, although the quantum frequency resembles the classical frequency in the classical limits in most of the cases, it does not in some cases because the empirical set-up of the case would mean that a correction term is needed to present the quantum frequency. This correction term contains Planck's constant, but is not related to the quantum number. Hence in such cases the two limits will not yield the same result.

In general if we apply the limit h → 0 to the equation $v_q^{n+1} = v_q^n + h/2md$, then the correction term h/2md would vanish and the quantum frequency will yield the classical frequency. But if we apply the limit n → ∞ then the correction term h/2md would not vanish. Hence, the outcome structure of applying the two limits is not the same structure.

The mere fact that the frequency correspondence fails to account for some cases between quantum mechanics and classical mechanics would rule

correspondence principle)[12]. This claims that the classical results should emerge as a limiting case of the quantum results in the limits n → ∞ (the quantum number) and h → 0 (Planck's constant). Then in the case of frequency the quantum value should be equal to the classical value, e.g. $\upsilon_Q = \upsilon_C$. In most cases in quantum mechanics we find that the quantum frequency would coalesce with the classical frequency in the limit n → ∞ and h → 0.

This kind of correspondence might also generate problems for structural realism. One obvious problem relates to the assumption that Planck's constant goes to zero. What is the meaning of saying that 'a constant goes to zero'?[13] A constant is a number which has the same value at all times and having it as zero is contradictory, unless it is zero. Zahar might reply by saying that in correspondence we ought to take the real limiting value and not the abstract one. In the case of relativity the limit "c goes to infinity" is an abstract one and the real limit should be "v/c goes to zero". In the case of quantum mechanics to classical mechanics one might say that we ought to take the limit n → ∞ as a better one than h → 0. The point here is that values like c and h are constants and would not tend to go to zero or to infinity, but n and v/c are variables - n = (0, 1, 2, 3...) and v/c varies between 0 when v = 0 to 1 when v = c. This point will not help structural realism because it needs both limits to yield the classical equations, as I will argue below.

Another objection might be that the value of h should be neglected because even if we considered it, it would not affect the outcome. It is important to notice here that the choice of the limits is related to our previous perception of the relation between the new and the old theory. In the case of quantum and classical it tends to say that in the large quantum number the quantum system can no longer be perceived as a quantum system. The other limit is that of assuming Planck's constant to go to zero because at that limit when Planck's constant would not affect the system then the system is not quantum anymore. Nevertheless, this kind of correspondence would continue to have a problem, because in some cases the limit n → ∞, as we will see below, would not resemble classical mechanics.

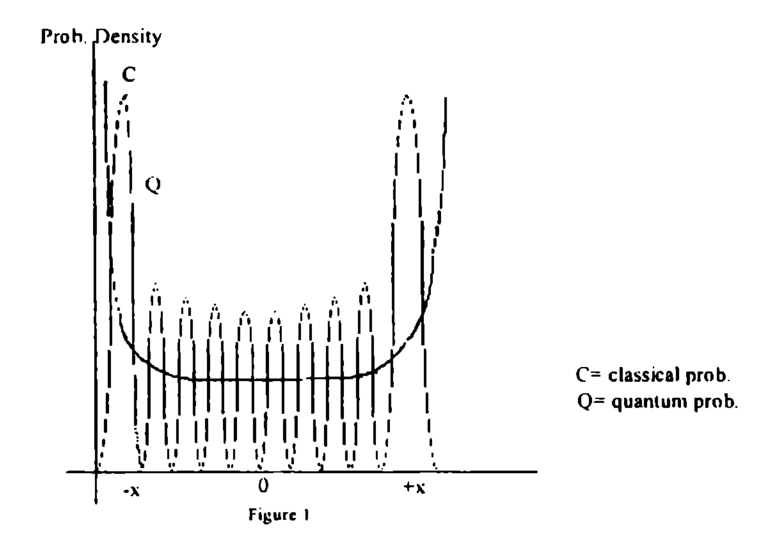


Figure 1

Structural realism argues that by the correspondence principle, the new theory ought to retain the structure of the old theory. But in the case of the configuration correspondence principle, the new equation does not retain the exact structure of the old. As it can be seen from equations 9 and 10 the average value of P in the new theory coincides with the value of P in the old theory, i.e. the structure of the old theory was not retained.

Hence, this kind of correspondence will not serve the purposes of structural realism. Let us remember that structural realism concentrates on the mathematical forms rather than on the numerical values. In this case, the average of the probability density in the limit of large quantum number coincides with the classical probability. This coincidence is merely numerical. If the old and well-supported form is not preserved via correspondence then this kind of correspondence is no good for structural realism. For that we would need to show that the limit of quantum probability density is the classical probability and not that the limit of the average of quantum probability coincides with the classical probability.

6:3 The frequency correspondence principle

The third type of correspondence is that known in quantum mechanics' books as the Bohr Correspondence Principle (or Frequency

The old correspondence principle secures continuity at the conceptual level as well. Hence, it is not a paradigm case for structural realism because structural realism maintains that such approximation between the new and old theory at the conceptual level can generally only be accepted "by stretching the admittedly vague and therefore elastic notion of 'approximation' beyond breaking point" (Worrall 1989, 107).

6:2 Configuration correspondence principle

This claims that the quantum laws correspond to the classical laws when the probability density of the quantum state coincides with the classical probability density. Take, for example, a harmonic oscillator that has a classical probability density:

$$P_C(x) = 1/(\pi\sqrt{x_0^2 - x^2}) \qquad (9)$$

where x is the displacement. Now if we superimpose the plot of this probability with that of the quantum probability density $|\psi_n|^2$ of the eigenstates of the system and take (quantum number) n → ∞, we will obtain figure 1 below. As Richard Liboff, a leading expert in the field, notes Clearly, the classical probability density P_C does not follow the quantum probability density $|\psi_n|^2$. Instead, we see that it follows the local average in the limit of large quantum numbers n:

$$P_C(x) = \rangle P_Q(x) \langle = \rangle |\psi_n|^2 \langle = \frac{1}{2\varepsilon} \int_{x-\varepsilon}^{x+\varepsilon} |\psi_n(y)|^2 \, dy \qquad (10)$$

the interval ε decreases with increasing quantum number n (Liboff 1984, 52).

1906 that by taking the limit of Planck's constant as it goes to zero, such a connection could be maintained. Bohr introduced another limit, that of the quantum number becoming very large to the extent that the quantum system would not anymore be counted as quantum and the classical picture would emerge. Nevertheless, in the current status of the quantum theory we would find four kinds of formal correspondence between quantum and classical mechanics.

6:1 The old correspondence principle

Planck formulated the correspondence principle for the first time in 1906:

$$\lim_{h \to 0} [Quantum \quad physics] = [Classical \quad physics]$$

He demonstrated that the radiation law for the energy density at frequency ν:

$$u(\nu) = \frac{8\pi \ h\nu^3}{c^3(e^{h\nu/kT} - 1)} \qquad (7)$$

corresponds in the limit $h \to 0$ to the classical Rayliegh-Jeans law:

$$u(\nu) = \frac{8\pi \ kT\nu^2}{c^3} \qquad (8)$$

where k is Boltzmann's constant, T is the temperature and c is the speed of light. This kind of correspondence entails that the new theory should resemble the old one not just at the mathematical level but also at the conceptual level as well. Let us remember that this kind of correspondence was important for Planck to assert the relation between his 'radical' assumption of discrete energy levels that are proportional to the frequency, and the classical theory. Hence, Planck insists that the terms in the new equation refer to the very same classical properties.

4) Hence, the correspondence principle works on the meta-level from the old theory to the new theory.

Such a position appears to accommodate the two main arguments in the realism/anti-realism debate on its side. That is, by differentiating the structure of the theory from its content, it succeeds in holding onto a realist position which claims that the structure of the theory capture the structure of reality. But it also accepts the argument from scientific revolutions by assuming that although the structure survives scientific revolutions through the correspondence principle, the content is nevertheless reinterpreted. But can such a position be mapped onto scientific practice?

First: the position, in a way, goes too far in putting the emphasis on the mathematical structure. This does not leave any weight for the interpretation of that mathematical structure. But theories need this interpretation to provide any kind of relation to reality. Hence, the mathematical structure is not sufficient to represent nature. Strong emphasis on the mathematical structure leads to loose relations to nature. In addition this is not what happens in physics. In most cases in physics the theoretical forms give a story that gives an account of why the mathematical structure ought to be accepted. This story is important in judging the acceptability of any model as a real representation of nature.

Second, to secure structural continuity between the old and the new theory, at least in a certain limit, structural realism relies on the correspondence principle. The correspondence principle acts as a heuristic devise to make sure that the well-confirmed structures are preserved. But, being totally formal, the structural realists' definition of the correspondence principle does not comply with physics[11]. The aim of next section will be to further illustrate and support this point.

6. Formal correspondence

Consider quantum mechanics and its correspondence to classical mechanics. The leading figures who introduced this notion of the relation between the emerging new theory in physics and its counterpart in the traditional perception of physics were Planck and Bohr. Planck stated in

certain limit. So, we try to find N by assuming O with some other scientifically plausible premises (P), such that (O and P) ÄÃ N. Hence Zahar's final remark "thus we overthrew Newton's law of motion ... by a proof involving the correspondence principle applied to that same law."

Because structural realists think of structural continuity as a continuity at the mathematical level, they need only to make sure that, in theory-change, the mathematical equations of the old and highly successful theory are preserved at least under limiting conditions. In their view, this preservation of the mathematical structure secures the empirical success of the old theory, since the mathematical structure represents nature. Hence, by securing mathematical or structural continuity between the old theory and the new one, the empirical success of the new theory, at least in the old domain, is supposed to be guaranteed. This kind of correspondence is known as formal correspondence. Other kinds of correspondence such as numerical correspondence and conceptual correspondence do not interest structural realism. This is simply because the conceptual continuity between the old theory and the new one is merely a bonus, and the numerical continuity is preserved via the structural continuity, or this is at least what structural realists might claim.[10]

So, structural realism makes the following assumptions about the correspondence principle:

1) The correspondence principle is, as Zahar puts it:

> Let $\varphi = 0$ denote a known law which is to be modified; the correspondence principle could read as follows: 'The new law is of the form $\psi = 0$, where ψ is a function of a quantity λ such that $\psi \rightarrow \varphi$ as $\lambda \rightarrow 0$' (λ may be some known parameter like v/c) (Zahar 1983a, 249)

2) The correspondence principle is a formal device to secure structural continuity.

3) Structural continuity is required if the new structure is to retain the old successful and well-confirmed structure.

$e(\vec{E}+\frac{\vec{v}}{c}\times\vec{H})$;... Planck chose a moving inertial frame in which the electron is instantaneously at rest; he applied the law $\vec{f}'-m\vec{a}'=0$ to the immobile electron, thus obtaining $e\vec{E}'-m\vec{a}'=0$... he finally applied an inverse Lorentz transformation which took him back to the stationary frame and yielded the equation

$$e(\vec{E}+\frac{\vec{v}}{c}\times\vec{H})=\frac{d}{dt}\left(\frac{m\vec{v}}{\sqrt{1-v^2/c^2}}\right) \qquad (4)$$

Since the left-hand side is the so-called Lorentz-force, Planck equated the force with the dynamical vector

$$\frac{d}{dt}\left(\frac{m\vec{v}}{\sqrt{1-v^2/c^2}}\right) \qquad (5)$$

Thus he overthrew Newton's law of motion

$$\vec{f}=\frac{d}{dt}(m\vec{v}) \qquad (6)$$

which had hitherto been regarded as the foundation stone of the whole of physics, by a proof involving the Correspondence Principle applied to that same law (my italics, Zahar 1983a, 247-248).

Zahar thinks of the correspondence principle as a 'rational heuristics' which guides scientific discovery. This heuristic rule can operate in a deductive way on the meta-level, given a rich enough set of other assumptions. Zahar claims that such a rule helps to present a reconstruction of a presumed logical deduction of the new theory out of the old. He assumes that Planck used equation 1 in order to derive equation 2. This goes as follows. On Zahar's account, Planck required that the new theory ψ ought to retrieve Newton's law of motion at a certain limit. Then he was able, using this heuristic rule and using other premises like the transformation rules, to derive ψ logically. So, according to Zahar the structure of Planck's derivation is: if the old theory is O, the correspondence principle will guide us to accept that any new theory N ought to yield O at

parameters, by tending to zero, restrict T to the domain D (Zahar 1983b, 163).

Zahar claims that by using the correspondence principle the new theory's mathematical form can be seen as derived from the old theory. He acknowledges the fact that the correspondence principle was applied in physics long before Bohr introduced it in quantum mechanics. It is helpful to quote one of Zahar's examples in full. He says:

As an important illustration of the correspondence principle let us examine Planck's *modification* of Newton's second law of motion. Planck used the equation:

$$\vec{f} = \frac{d}{dt}(m\vec{v}) \qquad (1)$$

in order to derive

$$\vec{f} = \frac{d}{dt}\left(\frac{m\vec{v}}{\sqrt{1-v^2/c^2}}\right) \qquad (2)$$

which is in general incompatible with classical dynamics. Planck proceeded as follows: taking stock of Einstein's approach, he demanded that Newton's second law

$$\vec{f} - m\vec{a} = \vec{f} - \frac{d}{dt}(m\vec{v}) = 0 \qquad (3)$$

be replaced by a Lorentz-covariant equation $\psi = 0$. Planck knew that the Lorentz transformation tends to the Galilean one when $v/c \to 0$. He thus required that $\psi \to (f - ma)$ when $v/c \to 0$. It follows by continuity that $\psi_0 = (f - ma)$, where ψ_0 denotes the value of ψ for $v = 0$. He had then to find a particular case where both some force and its transformation law are known independently of the motion caused by the force. Lorentz, Einstein and Poincaré had already determined the transformation rules for the electromagnetic field and, and long before that, Lorentz had found the force acting on an electron to be equal to

certain limit. And due to the importance of the mathematical structure, from structural realism point-of-view, the type of correspondence needs to be formal. So, how does structural realism state the Correspondence Principle?

5:1 Zahar and the correspondence principle as a meta-statement

Zahar asserts that until recently there was a sharp distinction in the philosophy of science between the 'context of discovery' and the 'context of justification', where only the second lies in the domain of methodology, whose proper task is to evaluate theories supposed to be laid on the table, i.e. supposed to have already been constructed. (Zahar1983a, 243).

He argues that this distinction does not hold any more and it is possible to speak about the context of discovery on a methodological level. His idea is both to underline the continuity between science and common sense knowledge and to remove some of the mystery surrounding the notion of heuristics by showing that, at any rate in some programmes, they operate purely deductively (at the metalevel) (Zahar 1983a, 245).

Accordingly, he wants to develop a general method of constructing theories by examining the methods actually used in constructing them. In doing so, Zahar is trying to answer two questions: "is there in physical science such a thing as rational heuristics, and if so, how does it operate?" He replies by confirming that there are "rational heuristics", which include "The Correspondence Principle".

Zahar has a very restricted account of the correspondence principle: he thinks that it works from the old theory to the new one. He says: "yet in all that [ways of correspondence], we remain strictly within the boundaries of deductive logic" (Zahar 1983a, 247). He interprets Poincarġ's position on the correspondence principle as saying

> if an old hypothesis H turns out to have been systematically 'convenient' throughout some domain D, it is improbable that this should be due to pure chance; it can be assumed that H reveals true relations which ought to reappear perhaps in a slightly modified form, within a new theory T. In other words T must tend to H whenever certain

relations and the story provide the bases in which a mathematical form is suggested as a part of a representative model of the phenomena under study. I think that there are two distinct types of theoretical forms in physics. The main difference between them is in the way they are built. One depends on a top-down approach and the other on a bottom-up approach. Both types of theoretical forms require some sort of a story to link the mathematical equation with the properties of the phenomena. The difference between these two types of story is that one depends entirely on elements drawn from the set of experimental activities, while the other depends on the theoretical coherency with the theoretical frame. In the high-level theoretical representations the story would depend on other theoretical models that are, mostly, questionable[9]. Structural realism suggests that in a new theory the terms of the mathematical equation be reinterpreted. This means that the underlying approach toward the theoretical forms is that of a top-down approach.

5. Structural realism and the correspondence principle

We need one final ingredient to understand structural realism: the use of the correspondence principle. In certain cases, the new theory presents a structure which does not resemble the old, well-supported structure. Take Einstein's theory for example. It presents a "totally" new structure that differs from Newton's theory. In such cases, in order for structural realism to claim that there is a justified mathematical connection between the mathematical structure of the new theory and that of the old, it needs a type of correspondence between the two theories. As Zahar says, the relation between new theories and old ones is described by the *Correspondence Principle*, along with secondary requirements like Lorentz-covariance, derivability from a principle of least action or variation principle and the possibility of a Hamiltonian formulation of the laws to be constructed (Zahar 1994a, 4). This position is essential for structural realists. Mathematics is a deductive science, and, they argue, if there is to be a mathematical continuity between the mature old and highly confirmed theory and a new one, then the mathematical structure of the new theory should yield the 'old' one at a

> about the possible mathematical structures of our physical laws, we may be able to devise fruitful heuristic strategies (Zahar 1994a, 28).

Such a belief in the mathematical structure as revealing the inaccessible structure of the universe is justified by structural realism's account of scientific discovery. Zahar stresses:

> Our knowledge of the external world is thus coextensive with that of the syntax or of mathematical structure of empirically successful theories. I.e. the syntax of the unified theories, which predict novel facts or establish unsuspected connections between disparate data, must be taken to reflect the *ontological order of things* (my Italics. Zahar 1994a, 13).

Thus the mathematical structures, as the structural realist will claim, are the best structures we have that can *reflect* the structure of an *ontological order of things of an otherwise inaccessible universe*. Thus structural realism claims that a realistic interpretation of the mathematical equations can serve the development of science.

One should not fail to note that experiments constrain the interpretation of the mathematical equations, that it is the phenomena that give the experimental data, and that the mathematical representation of these experimental data is provided, most of the time, after the data. So, the relations between the elements and properties of the phenomena are provided by experimentation. Therefore, what physicists' face is not a case of having a vague mathematical equation presented to them by God and all they need is to interpret its symbols. What physicists' face is a set of relations provided by what they can apply of their knowledge to test the phenomenon.

Let me give an example. In deriving the laws of uniformly accelerated motion, we prepare a set of experiments to discover the relations between distance and time, acceleration and time, and so on. From these experiments we obtain a large amount of experimental data that can provide reasonable plots from which we can infer mathematical forms. The set of

4. Mathematics and scientific discoveries

In this section I want to explore more aspects of structural realism's view on structure and its importance for scientific discovery. For structural realism the structure is the essential part of any scientific theory which would be preserved through theory change. A realistic interpretation of the mathematical terms would help, according to structural realism, in presenting a coherent, and physically meaningful structure.

So, how could a realistic interpretation of the mathematical equations serve science from the point of view of structural realism? Zahar answers this question in two ways.

First, by interpreting the mathematical terms realistically they can become physically meaningful, hence testable, at least in principle. The theory remains syntactically unchanged, but its observational content, i.e. its content with 'observable' reality, is extended (Zahar 1980, 8).

Second, it leads to new discoveries. Zahar claims that a realistic interpretation of the theory (mathematical equations) would lead to the discovery of new relations between elements of nature, relations not yet known. Zahar states that if a hypothesis H in a previous theory needs to be modified because it is in disagreement with a well-confirmed set of laws, a hypothesis H*(t) would be suggested as a substitution of H. Now t can be given an interpretation that subsumes it under a certain category obeying certain laws. Suppose H*(t) violates these laws. Then H*(t) should be modified yet again. A real breakthrough is achieved when H*(t) is modified into H' (t) which conforms to the laws in question (Zahar 1980, 8).

Zahar claims that the set of procedures that is taken in modifying H into H' (t) would seem purely deductive (on a metalevel).

Zahar concludes from the claim about the role of interpreting the mathematical equation realistically in new discoveries, a more general one, which goes from the mathematical structure of a given physical theory to the possible mathematical structures. He says:

> The mathematical form of a successful theory models and hence reveals the structure of a universe which remains largely inaccessible to our senses. Therefore, by speculating

discontinuity of what these terms mean, as well as a discontinuity at the structural level.

Structural realism answers these objections mainly by two 'steps':

1) The history of science shows that mature scientific theories with a high empirical support often have a structure that can survive scientific revolutions. So, yes, some of the scientific theories cannot be true or even approximately true unless we want to stretch the meaning of approximately true 'beyond the breaking point' (Worrall 1989, 107); but mature theories often have mathematical structure which can 'mirror reality'. Everything else in the scientific theory is likely to be false, and if some of the content of a theory survived through theory change, then that is a bonus. Through theory change there is continuity on the structural level and not necessarily on the content level.

2) In the case of structural change, the structure of the new scientific theory should yield that of the old theory at a certain limit. The correspondence principle is the key device that ensures scientific continuity and realism.

By using such an argument, structural realism secures the no-miracle argument by claiming that it is no miracle that scientific theories work because the structures of these theories represent true relations in nature, or at least approximately do so. Nevertheless, the argument from scientific revolutions still holds, because sometimes, as structural realism would argue, to say that a theory (with its structure and content) is (even) an approximately true theory cannot hold except by taking the concept of approximately true beyond its breaking point.

So, according to structural realism, the argument from scientific revolutions is right on one part of theories, but wrong on the other. This argument is right if the content of a theory is accepted to be as the representative part of that theory. But it is not right if the realist take only the structure to be the representative part of the theory.

reason to believe that we are describing correctly, is its structure. As Poincarġ puts it:

> These are merely names of the images we substituted between these real objects which Nature will hide from us for ever from our eyes. The true relations between these real objects are the only reality we can attain. (quoted in Worrall 1989, 118)

These relations are given by the mathematical structure even if we do not know what these entities are. They claim that we can change our understanding of these entities when a change of evidence occurs, while the mathematical structure that relates these entities will not change. But, the structure is not the only thing that will survive scientific revolutions; and not all structures will be retained.

3. Structural realism and the pessimistic meta-induction

Structural realism tries to overcome the difficulties suggested by the fact that even the highly successful theories, like Newton's, had turned out to be false due to new discoveries. As I mentioned earlier, the debate about realism was overshadowed by two main arguments: the no-miracle argument and the pessimistic meta-induction. The pessimistic meta-induction argument against realism has two parts:

> 1) The empirical evidence supporting a theory does not give enough warrant that the theory is true or even approximately true. The history of science shows that many theories that had good empirical support have proved to be false. Current scientific theories are not in a better status than their ancestors are and it is highly probable that they too will turn out to be false. Hence, there are no grounds to believe that our current successful scientific theories do represent the world.
>
> 2) Even if some of the new scientific theories are using the same terminology as the old theories, there is a

theory, then this is a very good reason (in structural realism's term), to be optimistic in suggesting that this mathematical structure reflects the underlying structure of the universe.

Structural realism ignores all the elements that constitute the theory except the mathematical equations. The rest of the theory elements, according to Worrall, would be on what he calls the 'phenomenal level'. But any theoretical model (or even a phenomenological model for that matter) consists of: the mathematical equations, a description of the phenomenon under study including its environmental set-up, and a story that usually connects the symbols of the mathematical structure with the real entities of the world.

In Fresnel's case we do not have a fundamental theory like that of Newton's or Einstein's which is associated with different types of phenomena; we have a theoretical representation related to the reflection and refraction of light. Fresnel's 'theory' represents a kind of theoretical model. It gives a story telling us that light propagates through an ether medium. It associates certain properties of the phenomena with the symbols in the mathematical equation, such as associating the properties of the vibration of light with the refraction (T) and reflection (R) phenomena. It is also important to mention that the only measurements that take place are the angles of refraction and reflection[8]. So, from Fresnel's perspective the ontology in which the phenomenon occurs is the ether medium. The new theory associates the phenomenon with a different picture that would prove that the previous understanding of the phenomenon is false. Therefore, it needs to present another story.

I think structural realism would face a problem here. The new theory has a different understanding of the phenomenal set-up than the old one, in the sense that it assigns to it a different ontology. It claims that 'light is an electromagnetic wave that propagates in an electromagnetic field' rather than 'light is a wave that propagates in an ether medium'. Now, if a person wants to accept that theories represent nature then they should not rule out the importance of the ontological bases in both theories: ether versus fields -- there exists one nature and either it is a nature with fields or a nature with ether. Structural realists claim that the only aspect of reality we have good

$$R_{\perp} = \frac{\sin(\theta_2-\theta_1)}{\sin(\theta_2+\theta_1)}$$

$$T_{\perp} = \frac{2\sin\theta_2\cos\theta_1}{\sin(\theta_2+\theta_1)}$$

Where θ_2 is the angel of reflection or refraction and θ_1 is the angle of the incidence[6].

This theory was 'falsified' by Maxwell's theory of optics. The new theory assumes that the medium is the field rather than the ether[7]. Worrall claims that the mathematical equations (structure) of Fresnel's theory can be derived from Maxwell's theory. The important point for Worrall is that the structure of Fresnel's theory is preserved in the new theory. Hence, Fresnel's mathematical equations are still an accurate basis for calculation. This success in preserving the structure leads Worrall to conclude:

> Thus if we restrict ourselves to the level of mathematical equations - not notice the phenomenal level - there is in fact complete continuity between Fresnel's and Maxwell's theories (Worrall 1989, 119).

In this example Worrall accepts that even if Fresnel's theory is built on the false assumption that there exists an ether medium, its mathematical structure is 'right'. Now under the new theory – Maxwell's - the same structure continues to capture the phenomenon. The new theory needs only, (due to the fact that the content of Fresnel's theory was found to be wrong,) to reinterpret the symbols of the structure in a different way; i.e. to suggest a new content. Fresnel's theory asserts that the vibrations, which are responsible for the way in which the theory represents the coefficients, are vibrations in the ether medium. Maxwell's theory replaced this identification of the vibration (with the ether medium) with another identification related to the electromagnetic field. Worrall claims that if we "do not notice the phenomenal level" we can see that the mathematical form of Maxwell's theory resembles that of Fresnel's. So, Worrall thinks the mathematical structure was capable of surviving through scientific revolutions while the content of Fresnel's theory was replaced with another content. The main idea here is that if the old mathematical structure continues to yield correct results, and if the new theory retains the mathematical equations of the old

The predictive power, as structural realism claims, is contained in the ability of the mathematical equations to give certain results whenever input numbers are provided; whether these numbers are interpreted as 'cats' or as 'lions' is another matter. This is what leads Worrall to argue that the structure is what holds a real representation of nature. He thinks that the content of the theory can be changed with scientific revolutions, i.e. that the interpretation of the variables as cats or lions might change with theory-change while the mathematical structure ought to be preserved. Hence, after describing the realists' claims, such as those of Putnam and Boyd, about theories in science and how new theories should resemble the old ones, Worrall says that the realist's intuitions are better captured in a rather different position which might be called structural or syntactic realism (Worrall 1989, 112).

2:1 Fresnel's theory

As I mentioned, 'structure' - in structural realism - refers to the mathematical structure of a theory. The idea is that the highly confirmed theories of mature science, those that have the power to predict and unify, have a mathematical structure that is capable of surviving scientific revolutions.

To illustrate his position, Worrall gives an example from optics: Fresnel's theory. Fresnel's theory of diffraction states that light consists of vibrations that propagate through a mechanical medium (ether). It states that any unpolarised light could be analysed into two components: vertical and horizontal. And it gives the reflection and transmission (refraction) coefficients of the light polarised in the plane of incidence to be:

$$R_{//} = \frac{\tan(\theta_2 - \theta_1)}{\tan(\theta_2 + \theta_1)}$$

$$T_{//} = \frac{4 \sin\theta_2 \cos\theta_1}{\sin 2\theta_2 + \sin 2\theta_1}$$

While the coefficients of the light polarised perpendicular to the plane of incidence are

Zahar suggests a rank of realism. He begins with metaphysical realism[4] and methodological realism[5], which do not bear centrally on my concerns here. Structural realism, according to Zahar, is a kind of scientific realism that adds a further thesis that successful theories, i.e. those unified systems which explain the data without ad hoc assumptions, are approximately true. That is: such systems reflect, in one way or another, the order of things as they are in themselves. Successful hypotheses model and in some sense 'correspond' to real structure of the world (Zahar 1994a, 20).

Structural realism differs from other kinds of scientific realism in accepting that the only part in the theory that generally should be interpreted realistically is the mathematical structure which is said to convey the real structure of nature, or at least to approximate that structure. Hence, structure gets preserved while content changes. That gives structural realism the ability to claim that a theory, despite being a false theory, has the power *to predict*: it is the mathematical structure that gives this power to the theory. But what does it mean to say that the mathematical structure has the power to predict? Consider, for example, a mathematical structure of a certain phenomenon given by a function of the fourth order ($F(x) = Ax^4 + \ldots + Dx + E$). This function has two positive peaks. Now, if the experimental data give us information about the first peak, but do not provide any data about the second peak, then the mathematical structure provides the power to predict that there would be another peak. To illustrate this point, I will take Worrall's example, which I will discuss below.

In Fresnel's theory, the mathematical equations predict that light incident on a plane surface from a direction away from the normal will be reflected according to the light's state of polarisation. It interprets the light to be mechanical vibrations propagating in an ether medium. In Maxwell's new interpretation of light propagation, he accepts that light will be reflected according to its state of polarisation, but he states that light is an electromagnetic wave propagating in an electromagnetic field. In both cases the phenomenon of the light (reflection or refraction) is dependent on its state of polarisation. And the same mathematical equations were used. Here structural realism will claim that such an example shows that while the mathematical structure continued to hold, the content changed.

Worrall states that there are *no essentially new arguments* in the current realism/anti-realism debate. For him, Poincarģ and Duhem put forward the two chief arguments in that debate. Worrall puts the no-miracle argument as follows:

> It is impossible for highly empirically successful theories (i.e. theories that are explanatory and predictive), to be true without what the theory says about the fundamental structure of the universe being correct or 'essentially' or 'basically' correct. (Worrall 1989, 101)

Zahar takes a more elaborate position on the matter. He puts the argument as follows:

> It is highly unlikely that organically compact hypotheses should either explain the facts in a systematic and non ad hoc way or should establish hitherto unsuspected connection between these facts, without simultaneously being at least approximately true; i.e. without reflecting, in a way more or less approximate, real connections between individuals. This is because the various components of a unified system are so closely knit together that a considerable departure of any one of them from the truth would have repercussions throughout the system, hence lead to a refutation somewhere in its empirical domain (Zahar 1994a, 1).

This way of putting the argument concentrates on the structural form of the theory and its hypotheses, and the fact that this structure is "closely knit" in a unified system.

Due to his belief that these are the two chief arguments, Worrall claims that only a position that can have both arguments on its side can be satisfactory. He thinks that structural realism is such position, i.e. a position that both [underwrites] the 'no miracles' argument and [accepts] an accurate account of the extent of theory change in science (Worrall 1989, 117).

So, what is structural realism, and how it can have both arguments on its side?

2. Structural realism

The attacks against realism deploy a well-defended argument. That is the pessimistic meta-induction. John Worrall puts it as follow:

> Revolutionary changes have occurred in accepted scientific theories, changes in which the old theory could be said to "approximate" the new only by stretching the admittedly vague and therefore elastic notion of 'approximation' beyond breaking point (Worrall 1989, 107).

So, in an attempt to overcome the difficulties facing realism, John Worrall and Elie Zahar suggest that realists should focus on the form or structure of theories rather than on content. They trace this position to Poincarğ, Zahar also traces this view to Duhem. The core idea, as Worrall puts it, is to have the best of both worlds: realism and instrumentalism. There are two main arguments in the realism/anti-realism debate, or so -- at least -- Worrall claims. The chief argument for realism, as it is accepted by most if not all realists, is the no-miracle argument. The one against realism is the argument from scientific revolutions, which gives a pessimistic interpretation of theory change: if we look at the history of science we would conclude that even the most well supported theories turn out to be wrong.

Structural realism suggests that if we consider only the highly supported mathematical structure of the old theories, then it is possible to present a good argument that would hold the evidence from scientific revolutions to the side of realism. This argument runs as follows. If a given, and highly supported mathematical form that accounts for a set of phenomena $\{P_i\}$ is preserved through theory change, either as it is or via the correspondence principle, then it is highly probable that it represents, or at least approximately represents, the true underlying structure of nature.

> Hence, this neglected position of Poincarğ's, can offer the only hopeful way to have the best of both worlds: to give the argument from scientific revolution its full weight and yet still adopt some sort of realist attitude toward presently accepted theories. (Worrall 1989, 99).

arguments from realism and from scientific revolutions to its side. It suggests that the type of division that realism ought to make within theories is that of dividing the theory into structure and content, where it accepts that the structure (by which they mean the mathematical structure) represents nature while the content can be filled indifferently and changed (sections 2).

In sections 4 and 5 I will show that the kernel of the structural realism programme is the correspondence principle. Structural realism depends on an important heuristic device in order to secure an 'optimistic' interpretation of scientific revolutions. This heuristic device is the correspondence principle. Although structural realism accepts that there are different kinds of correspondence between old theories and new ones, I believe that only one special kind of formal correspondence can best express their concept of structural continuity (section 6). I put forward two theses:

> 1) If we take the cases where structural realism claims that structural continuity is preserved via the type of correspondence its authors describe, we will find that some of these cases are not in agreement with the claims of structural realism. I illustrate this point by means of an example from quantum mechanics in section 6.
>
> 2) I will also show that structural realism tailors its definition of the formal correspondence principle to suit the needs of structural continuity. The types of "formal" correspondence that are accepted in physics would not support their claims. As a result, the structural realist definition of the correspondence principle makes too much and too little of correspondence. Too much because in order to secure what it sees as a defensible kind of realism, it demands a very restricted type of correspondence which often does not obtain. And too little because it downplays the importance of other kinds of correspondence that have been centrally employed in science (see section 7).

that the realists' explanation of the successes of science does not hold. He argues that the success of theories cannot offer grounds to accept that these theories are true (or even approximately true). He presents a list of theories that have been successful and yet are now acknowledged to be false. Hence, he concludes, depending on our previous experience with scientific revolutions the only reasonable induction would be that it is highly probable that our current successful theories will turn out to be false. Van Fraassen claims that despite the success of theories at accounting for phenomena (their empirical adequacy), there could never be any grounds for believing any claims beyond those about what is observable.

In reply to these attacks many realists have suggested that the way forward is not in accepting the theories as a whole as correct representations of nature, nor is it in rejecting them as a whole, but rather in adopting a kind of division between different parts of the theory. That is to say that some parts might be accepted as correct representations of nature while the rest is not. In Philip Kitcher's case, he differentiates between two different posits: "presuppositional Posits" vs. "working posits". The former are the non-referring terms in a theory which "have to exist if the instances of the schemata are to be true" (Kitcher 1993,149), while the latter are the referring terms which feature in a successful explanatory schemata. These kinds of dichotomy divide the theoretical forms vertically, cutting through low-level as well as high-level theoretical forms[3]. I claim that such vertical divisions do not solve the problems realists' face. In my PhD thesis I suggest an alternative division, not in terms of accepting theories as real representations of nature, but by claiming that there are two kinds of theoretical forms in physics. One takes a top-down approach toward accommodating experiments; the other is phenomenological and takes a bottom-up approach. I claim that the theoretical outcomes that result on the phenomenal level, which I call "phenomenological models", often hold true representations of nature, while the high-level theoretical forms, which I label "theoretical models", seldom are true representations of nature. This division is horizontal: it divides between low-level and high-level theoretical forms.

I will concentrate here on the structural realist position. Structural realism aims to present a plausible position that would hold the two

1. Introduction

Recent attacks on realism have succeeded in presenting a serious challenge to it. This challenge eventually affected the beliefs of even a deep believer in realism like Hilary Putnam (1990), who changed his position under the influence of such critiques. Hitherto, the core point in the realist position was that theories are true representations of nature, or, approximately so. The strongest argument for realism is that suggested by Poincarė and re-affirmed in Putnam's early work: the no-miracle argument. As Putnam puts it: "the positive argument for realism is that it is the only philosophy that does not make the success of science a miracle" (Putnam 1975, 73).

Realists do not accept that all theories are true (or approximately true) representations of nature, just the successful ones are. However, realists do not agree on the criterion of what to accept as a true or successful or approximately true theory. In his *Smoke and Mirrors*, James Robert Brown presents one definition of successful theories:

> ...By calling these theories successful I chiefly mean that: 1) they are able to organise and unify a great variety of known phenomena; 2) this ability to systematize the empirical data is more extensive now than it was for previous theories; and 3) a statistically significant number of novel predictions pan out, i.e. our theories get more predictions right than mere guessing would allow (Brown 1994, 4).

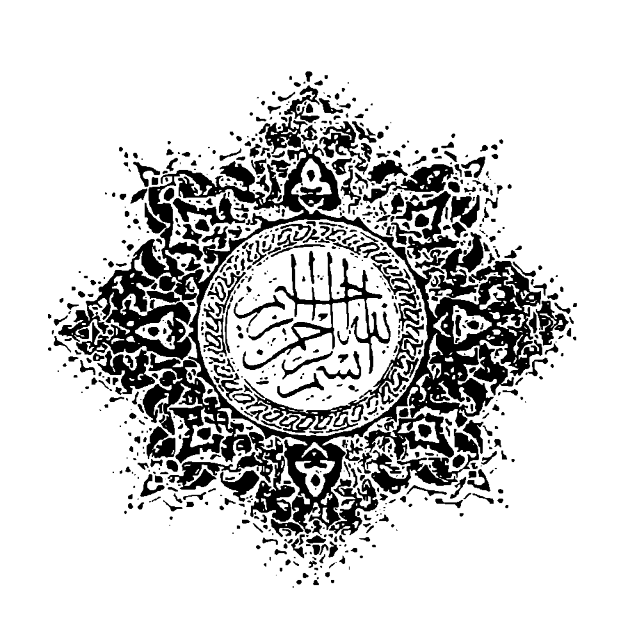
Contrary to Putnam, Brown does not accept that the critiques of realism are good. He is a Platonist realist who believes that our theories reveal the true properties of nature.

The major recent attacks on realism come from pessimistic meta-induction on the one hand and new versions of empiricist arguments on the other. These positions are associated with Larry Laudan[1] (the former) and Bas van Fraassen[2] (the latter) -- van Fraassen defines his position as "constructive empiricism". Laudan relies on the history of science to claim

Structural Realism and the Correspondence Principle

Towfic Shomar

The Kernel of structural realism is their position on the correspondence principle, without which their idea of structural continuity between the old and new theories would collapse. In this paper I want to prove that their position on correspondence does not fit physics and in the limited case where it applies it cannot help to support their overall view on structural continuity. Hence the corner stone of their position is been removed.


بسم الله الرحمن الرحيم